2013 128

Toplum ve Bilim

DEVLET KAPISI: MİNNET, LİNÇ, HUKUKSUZLAŞMA

Sosyal bilim analizinin sihirli anahtarı: "Neoliberalizm"? — *Berna Yazıcı*

AKP ve devlet hayırseverliği — *Zafer Yılmaz*

Halbwachs'ın entelektüel mirası üzerine — *Göze Orhon*

'70'lere dair bir haritalama denemesi — *Serhat Celâl Birdal*

TKP Atılım Dönemi'nde DİSK-TKP ilişkisi — *Canan Özcan*

TMK ve devlete karşı suçların hukuksuzluğu — *Ayşegül Kars Kaynar*

Türkiye'de 1991-2011 dönemindeki linç eylemleri — *Betül Baki*

Sağ-muhafazakâr siyasetçilerin sağ, sol ve ideoloji algıları — *Yaşar Suveren*

Atsız ve Kemalizm: Bir polemiğin düşündürdükleri — *İlker Aytürk*

Yönetici kadınların cinsiyet kimliği ve feminizm algısı — *Nacide Berber*

Ortadoğu'da kalkınma söylemleri ve failleri — *Özlem Altan-Olcay*

Toplum ve Bilim

SAYI 128 • 2013

Tanıl Bora
Bu sayıda... 3

Berna Yazıcı
Güncel sosyal bilim analizinin sihirli anahtarı: "Neoliberalizm"? 7

Zafer Yılmaz
AKP ve devlet hayırseverliği: Minnet ekonomisi, borç toplumu ve siyasal sermaye birikimi 32

Göze Orhon
İkilikler ve karşıtlıklar: Halbwachs'ın entelektüel mirası üzerine eleştirel bir değerlendirme 71

Serhat Celâl Birdal
Arzu ve politika: '70'lere dair bir haritalama denemesi 84

Canan Özcan
TKP Atılım Dönemi'nde DİSK-TKP ilişkisi ve TKP'nin DİSK'te etkin olma kanalları 104

Ayşegül Kars Kaynar
TMK ve devlete karşı suçların hukuksuzluğu 145

Betül Baki
Türkiye'de linç: 1991-2011 dönemindeki linç eylemlerinin analizi 163

Yaşar Suveren
Türkiye'de sağ-muhafazakâr siyasetçilerin sağ, sol ve ideoloji algıları: Bir alan araştırmasının bulguları 183

İlker Aytürk
Atsız ve Kemalizm: Bir polemiğin düşündürdükleri 214

Nacide Berber
Özel sektörde yönetici kadınların cinsiyet kimliği ve feminizm algısı 242

Özlem Altan-Olcay
Yerel ayrıcalık iddiaları: Ortadoğu'da kalkınma söylemleri ve failleri 262

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 288

Toplum ve Bilim

DÖRT AYLIK DERGİ

KAPAK: Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI: Saner Şen / Nar Photos, İstanbul, 2012

DÖRT AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCULAR
Murat Belge
Ömer Laçiner

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
İsmet Tanıl Bora
Levent Cantek

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Levent Cantek

YAZI KURULU
Elif Ekin Akşit
Kaya Akyıldız
Emin Alper
Seda Altuğ
Umut Tümay Arslan
Ceren Belge
L. Funda Şenol Cantek
Yahya Mete Madra
Burak Onaran
Serdar Şengül
Yüksel Taşkın
Serdar Tekin
Ömer Turan
Sibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU
Ayşe Buğra · Ahmet İnsel
Huricihan Islamoğlu · Orhan Koçak
Semih Sökmen

YAYIN SEKRETERLERİ
Asena Günal · Kerem Ünüvar

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun · Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.613 03 21

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

BİRİKİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 11248
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han
Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Geçen sayımızın, 1970'li yılların tarihsel 'mana ve ehemmiyetini' ele alan dosyası, "Kapanmamış parantez" başlığını taşıyordu. Sosyal ve politik teoride dönemin değerlendirilmesinin henüz tamamlanmadığını belirten bu başlık, aynı zamanda -bütün dosyalarımız gibi- bu dosyanın da tasarladığımız kapsamdan eksik kaldığını ima ediyordu. Elinizdeki sayıda, üç artçı yazıyla, kapanmayan parantezi genişletiyoruz.

70'lerin kapanmayan parantezine ilave olan yazılardan biri, aslında doğrudan bu döneme değinmeyen teorik katkıdır. Göze Orhon, bellek kavramının kendi deyişiyle "sosyalleşmesini", yani sosyal teorinin bir konusu ve aleti olmasını sağlayan Maurice Halbwachs'ın teorik mirasını gündeme getiriyor. Hatırlamanın "şimdiki zamanın ortamının" bir etkeni olarak düşünülebilmesinde, 1925'te yazdığı başyapıtı İngilizceye ancak 1992'de çevrilen bu düşünürün katkısı önemli. Orhon, Halbwachs'ın kolektif bellekle ilgili sunduğu çerçeveyi, öznelerarası bir yaklaşımla doldurarak "hatırlama ediminin çoğul, dinamik ve toplumsal olarak açıklayıcı yönünü" geliştirmenin açacağı imkânları vurguluyor. İki makale ise doğrudan doğruya 70'li yılların olaylarıyla ilgili. Serhat Celâl Birdal'ınki, Badioucu anlamıyla 70'lerin *Olayı*'yla ilgili: O '70'leri, toplumsal-politik enerjinin kabından taştığı, olağan akışların bozulduğu, yerleşik düzenin her yönüyle sarsıldığı bir olağanüstü evre olarak düşünüyor. Bu döneme yaygın biçimde varsayıldığı gibi zahidane bir erteleme dönemi olarak değil, arzuların bastırılmayıp tersine pıtrak verdiği bir 'arzu zamanı' olarak bakmaktan yana. 70'ler, Deleuze ve Guattari'nin kavramsal edevatıyla, arzu akışlarının yeryurtlarından taşıp verimli karşılaşmalara 'uğradıkları' bir dönemdir Birdal'a göre. Bu nedenle, dönemin büyük toplumsal hareketliliğini, çıkarlardan çok arzların güdüleyiciliği ile anlayabileceğimizi ileri sürüyor. Canan Özcan, 70'lerin büyük hareketliliğinin özgül bir izleğine, Türkiye Komünist Partisi'nin "Atı-

lım" stratejisinin onun DİSK'e nüfuz sürecindeki işleyişine bakıyor. 1920'de kurulan TKP'nin Türkiye'de bir tabana ve politik varlığa ancak bu Atılım döneminde sahip olduğuna dikkat çeken bazı yorumcular, bu nedenle partinin gerçek kuruluş tarihinin 1974 sayılması gerektiğini söylerler. 1974'te başlayan Atılım döneminde DİSK'te kazandığı güç, TKP'nin en önemli politik 'kazanımı' olmuştu. Canan Özcan TKP'nin DİSK'teki bu 'güçlenme' siyasetini incelerken, genel olarak Türkiye'de sol politikanın yordam ve görenekleriyle, habitus'uyla ilgili dikkatlere de hitap ediyor.

Neoliberalizmin sosyal teoride, özellikle sol siyaset teorisinde epeydir bir maymuncuk kavram işlevi gördüğünü biliyoruz. Veya, Berna Yazıcı'nın tanımıyla "sihirli anahtar"... Yazıcı, zamanımızın sosyal teori literatürünün onsuz yapamadığı -kuşkusuz sebepsiz yere değil!- bu kavramın kullanımlarına eleştirel bir değerlendirme getiriyor. Neoliberalizm kavramının veya Yazıcı'nın yer yer başvurduğu ifadeyle *kurgusunun*, analitik gücünü ve sınırlarını tayin etmeye dönük bir tartışma öneriyor bu yazı. Bunun için de, neoliberalleşmeye somut bağlamlarda incelenecek bir olgu olarak yaklaşmayı öneriyor.

Zafer Yılmaz'ın yazısını tam da Yazıcı'nın işaret ettiği ihtiyacı gideren bir çalışma örneği olarak gösterebiliriz. Yılmaz, neoliberalizm 'çağında' yeni bir içerik ve işlev kazanan popülizmin, AKP iktidarının kurumlaştırdığı "devlet hayırseverliği" politikası koşullarında aldığı biçimi tartışıyor. Neoliberalizmin özgül bir görünümünü, bu kavramı enflasyonist bir kullanımla tağşiş etmeden inceleyen Yılmaz, hayırseverlik politikasını, "siyasal antropoloji ile sosyal politikanın siyasal analizini buluşturarak" analiz etmeyi deniyor. Hayırseverlik kavramının gerek İslâmi gerek modern cemaat-kurucu dinamiğini ele alan makalede, *Toplum ve Bilim*'deki yazılarda son yıllarda birçok farklı bağlamda başvurulduğunu görebileceğimiz *hediye* kavramından yardım alınması önemlidir: yardımın hediye olarak alınıp verilmesi, bir minnet ekonomisini işletiyor. Klientalizm kavramını yeniden tanımlamaya da çağıran, sosyal ve siyasi olduğu kadar bizzat artı-rant üreten bir ekonomidir bu. Yılmaz, bu sembolik ekonominin bir *çifte borç toplumunu* oluşturduğunu gösteriyor.

Güncel politik gündemle irtibatı daha güçlü bir makale, Ayşegül Kars Kaynar'ın Terörle Mücadele Kanunu'nu (TMK), uygulamasını ve "devlete karşı suçlar" konseptini tartışan makalesidir. Ergenekon, Balyoz ve KCK gibi çok sanıklı, çok uzun süren ve 'şişkin' iddianameli davalar, TMK'nın niteliğini ve siyasal etkinliğini ortaya koyuyor. Kars Kaynar, hukuki olmaktan çok siyasi bir analizle, bu kanunun kapsamının olağanüstü genişliğini, maddelerinin muğlaklığını, uygulanmasındaki 'sistematik' keyfiliği ve savunma haklarının sistematik gaspını mercek altına alıyor. Günümüz anayasal devletini, Marx'ın 19. yüzyıl ortası Prusya'sındaki yasal veya "kağıt üzerindeki" özgürlükler hakkındaki yorumlarıyla tartarak yapıyor bunu. Makalenin esas meselesi, TMK ve devlete karşı suçlar kavramının yarattığı siyasi özgürlük sorunudur.

Yine güncellikle, gündemle irtibatı güçlü bir sosyolojik analiz, Betül Baki'nin çalışmasıdır. Baki, Türkiye'de aktüalitenin sabiti haline gelmesine rağmen ne skan-

dalize edici bir politik duyarlılıkla ne bir akademik merakla karşılanan linç olaylarının bir analizini yapmaya çalışıyor. 1991-2011 arasındaki on yıllık dönemde kaydedilen linç eylemlerinin mekanizmalarını ve dinamiklerini sorgulayan yazar, öncelikle 1. Sayfa ve 3. Sayfalık linç vakalarını, kendi kategorizasyonuyla "adi" ve "siyasi" tetikleyici etmenlerden kaynaklanan vakaları ayırt ediyor. Bu analitik dökümün, linçler konusunda politik, insanî ve akademik bir farkındalığın tetikleyici etmeni olması umulur.

Yine güncel politik bağlama teması olan bir başka çalışma, Yaşar Suveren'in "Sağcı veya muhafazakâr politikacıların sağ, sol ve ideoloji kavramlarına bakışları" ile ilgili yazısıdır. Nicel yanı da nitel yanı da güçlü bir alan araştırmasının bulgularına dayanan Suveren, hükümsüzleştiği varsayılan sol-sağ tasnif ve tavsifinin hâlâ iş gördüğünü gösteriyor. Dolayısıyla "antagonizmanın iptaline" dair hüsnüzan ve telkin de, hükümsüzdür. Suveren, sağcı/muhafazakâr politikacılarda solla ilgili olumsuz algı kalıplarının bereketini, genel olarak farklılıkları tanıma kapasitesi düşük bir politika anlayışının alâmeti olarak okuyor.

Türkiye'de siyasal düşünce tarihinin önemli araştırmacılarından İlker Aytürk'ün nihayet Türkçe bir makalesinin yayımlanmasına vasıta olmak, *Toplum ve Bilim*'in bu sayısının övünçlerindendir! Aytürk bu makalesinde Nihal Atsız'ın bir hicviyesi üzerinden Kemalizm ile Türkçü hareket arasındaki ilişki ve çelişkiyi tartışıyor. Türkçülerin Kemalizm algısı ve ona eleştirilerinin derli toplu bir değerlendirmesinin berisinde, esas soru, iki milliyetçi seçkin grubu arasındaki çelişkiyi nasıl yorumlamak gerektiği, kopuşun ve *farkın* nerede olduğudur. Makale, vukuflu ve nüanslı yorumuyla, resmî ideoloji kavramına ve analizlerine yeni bir bakış açısı getiriyor.

Nacide Berber'in yazısı, çokça tartışılan bir 'buluşma' sorununu ele alıyor: Sınıf ve toplumsal cinsiyet. Feminizmin -şu 'bizim' 70'lerde!- "emekçi kadın" kavramı-ayrımı üzerinden girdiğini söyleyebileceğimiz Türkiye'de, büyük şehirli (İstanbullu), eğitimli, orta/üst orta sınıf yönetici kadınların kadınlığa, cinsiyet kimliğine, feminizme dair algıları, kadın hareketiyle ilişkileri nasıldır? Berber, Türkiye'nin hegemonik ideolojileri olarak saptadığı Kemalizm ve liberalizm etkisi altında olduğunu gözlemlediği bu seçkin kadın profilinin, söz konusu hegemonyayla ilgili kırılganlık noktalarından da dikkatini esirgemiyor. Feminist politikayla bu kadın profili arasındaki bağı güçlendirecek eklem yerleri ise, çalışma hayatının sorunsallaştırılması ve popüler kültürdür, yazara göre.

Bir başka elit 'örneklemiyle' meşgul olan bir yazı var elinizdeki sayıda: Özlem Altan-Olcay'ın, Ortadoğu'nun yönetici elitlerinin toplumlarına ve kendi konumlarına ilişkin algılarına ve söylemlerine bakan çalışması. Beyrut ve Kahire'nin bir seçkinler grubuyla yapılan görüşmelere dayanan çalışma, bu algı ve söylemde 1990 sonrası ana akım kalkınma söylemlerinin belirleyiciliğini tespit ediyor. Bu ortak zemin, aynı zamanda seçkinlerin kendi seçkinliklerini yeniden üretmelerine ve üstünlük-eşitsizlik ilişkilerini meşrulaştırmalarına vesile oluyor.

Dosyalar, dergilere 'süreli kitap' karakteri kazandırıyor. "1970'ler: Kapanmayan Parantez" dosyası ile "Sınır" dosyasının yer alacağı sayılarımız arasında yer alan bu elinizdeki sayı, farklı alan ve temalardan 'derilmiş' haliyle, dergi kavramına sadıktır!

TANIL BORA

Güncel sosyal bilim analizinin sihirli anahtarı: "Neoliberalizm"?*

*Berna Yazıcı***

Özet: Bu yazı, güncel sosyal bilim yazınının en popüler analitik kurgusu "neoliberalizm" kavramı üzerine eleştirel bir değerlendirme sunarak kavramın analitik gücü ve sınırları üzerine bir tartışma zemini oluşturmayı amaçlamakta. Yazıda sunulan tartışma, şeyleşmiş ve sihirli bir anahtar işlevi gören bir kavram yerine, neoliberalleşmenin kendisinin tanımlanacak, incelenip açıklanacak *ve de* somut bağlamlarda bizzat araştırılacak bir olgu olarak ele alınmasının önemine dikkat çekmekte. Tartışmanın hareket noktasını ve dayanağını, neoliberalizm üzerine eleştirel olarak tanımlanabilecek sosyal bilim literatürü oluşturuyor. Yazı, neoliberalizm kavramının analitik popülaritesinin ve tanımlanmamış bir neoliberalizm kavramının sosyal bilim analizini ikame etmiş olmasının teorik ve politik problemlerine dikkat çeken ve neoliberalizmin/neoliberalleşmenin nitelikli kavramsallaştırılmasını hedefleyen kuramsal yaklaşımları ele almakta.

Sosyal bilim analizinde bu kadar sıklıkla kullanılan neoliberalizm kavramının, farklı teorik ve politik konumlardan ele alındığı zaman, başka tanımlamalara ve değişik olgulara denk geldiği gözleminden hareketle, tartışma seçili üç kuramsal yaklaşım üzerine odaklanmakta: Coğrafya disiplini ve kent teorisinin neoliberalizm kuramsallaştırması; neoliberalizmi yeni bir yönetim tarzı ve zihniyeti olarak ele alan teorik literatür ve neoliberalizmin kuramsallaştırılmasına antropoloji disiplini içinden eleştirel bir perspektif sunan çalışmalar. Sonuç bölümü ise bu yazıda neoliberalizm kuramsallaş-

(*) Bu yazı, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü'nün yüksek lisans/doktora programında son birkaç yıldır verdiğim "Neoliberalizmi Kuramsallaştırmak" dersi çerçevesinde şekillendi. Bu dersin öğrencisi olarak düşünceleri ve heyecanları ile beni motive eden ve karşılıklı tartışmalarımızla bu yazıda ele aldığım konular üzerine yüksek sesle düşünme fırsatını paylaştığım tüm öğrencilere teşekkür ederim. Boğaziçi Üniversitesi'nde Ekim 2012'de düzenledikleri, "Disiplinlerarası bir Çalıştay: Neoliberalizm ve Sanat" başlıklı çalıştaya beni davet ederek bu yazıda sunulan analizi yazıya geçirmeye başlamama önemli bir vesile sağladıkları ve çalıştayın katılımcıları ve dinleyicileri ile birlikte sundukları yorum ve sorularla analizime katkıda bulundukları için Yahya Madra ve Fikret Adaman'a teşekkür borçluyum. Önerileri ile makalenin son şekline verdikleri değerli katkıları için Toplum ve Bilim'in hakem değerlendirmesine ve yayın kuruluna, desteği için Tanıl Bora'ya müteşekkirim. Yazı üzerindeki düzeltmeleri için Atatürk Enstitüsü asistanlarına teşekkür ederim. Yazı içinde yer alan Ingilizce'den Türkçe'ye çeviriler aksi belirtilmedikçe yazara aittir.

(**) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

tırması üzerine yürütülen tartışmayı, Türkiye üzerine sosyal bilim analizi açısından ele alınabilecek olası sorunsallar ve tartışma soruları ile ilintilendirmeyi amaçlıyor.

Anahtar sözcükler: Neoliberalizm/neoliberalleşme, coğrafya disiplini ve kent teorisi, yönetim zihniyeti olarak neoliberalizm kuramları, antropoloji ve neoliberalizm çalışmaları, Türkiye çalışmaları.

"Neoliberalizm" kavramının, güncel sosyal bilim analizinin en temel kilit kavramı haline geldiği; neredeyse pek çok farklı konu ve olgunun açıklanmasına gidecek tüm analitik kapıları aralayacak bir "sihirli anahtara" dönüştürüldüğü söylenebilir. Bu yazı, güncel sosyal bilim yazınının en popüler analitik kurgusu "neoliberalizm" kavramı üzerine eleştirel bir değerlendirme sunarak kavramın analitik gücü ve sınırları üzerine bir tartışma zemini oluşturmayı amaçlıyor. Yazıda sunulan tartışma, şeyleşmiş ve sihirli bir anahtar işlevi gören bir kavram yerine, neoliberalleşmenin kendisinin tanımlanacak, incelenip açıklanacak *ve de* somut bağlamlarda bizzat araştırılacak bir olgu olarak ele alınmasının önemine dikkat çekmekte.

Herhalde neoliberalizm kavramının analitik popülaritesi üzerine çok fazla söz etmeye ihtiyaç yok. İçinde "neoliberal" geçen konferans, panel, makale, tez, kitap başlıklarının çokluğu, sosyal bilimlerde neoliberalizmin en popüler güncel kavram olduğunun göstergesi olmaya yeterli olsa gerek. Bir yandan 2008 finansal krizi sonrası, "post-neoliberal" döneme geçip geçmediğimiz tartışıla dursun, "neoliberalizm" kavramı sosyal bilim analizindeki popülaritesini korumaya devam ediyor gibi gözüküyor.[1]

Neoliberalizm bazen kendi başına, bazen "neoliberal küreselleşme" ya da "neoliberal kapitalizm" terimleri gibi başka kilit kavramlarla birleşerek güncel siyasal, iktisadi, toplumsal ve kültürel dönüşümlerin temel açıklayıcı kavramı olarak karşımıza çıkıyor. Esasında, "kapitalizm" kavramı ile sıklıkla yan yana ya da birbirini ikame edecek şekilde kullanılan "neoliberalizm" kavramının bir anlamda daha önceki sosyal bilim tahlillerinde "kapitalizm" kavramının tuttuğu yeri tuttuğu söylenebilir. Dolayısı ile sıklıkla "güncel kapitalizm" ile eşdeğer şekilde kullanılan "neoliberalizm" kavramının analitik sorunları üzerine bu yazıda ele alınan tartışma noktalarının, bir analitik kategori olarak "kapitalizm" kavramının kendisini de ima ettiğini düşünmek mümkün.

Neoliberalizm kavramının popülaritesine dönecek olursak, "neoliberalizmin" açıklayıcısı olduğu toplumsal olguların sınır tanımadığını söyleyebiliriz: İktisat politikaları, hukuk, eğitim, sosyal politika, kentsel mekânın dönüşümü, tüketim pratikleri, toplumsal hafıza, mahremiyet ve beden, sanat, sinema, medya ve bu listeye eklenebilecek pek çok konunun analizinde, "neoliberalizm" temel açıklayıcı kavram olarak karşımıza çıkmakta. Dolayısı ile neoliberalizm kavra-

1 "Post-neoliberalizm" üzerine bir tartışma için bkz. Peck (2010).

mının popülaritesi, disiplinler bağlamında da sınır tanımamakta. Kuramsal ve yöntembilimsel pek çok konuda tam uzlaşma sağlaması zor görünen farklı disiplinler, neoliberalizm kavramının güncel dünyayı tanımlama ve açıklamada birincil kavram ve olgu olduğu konusunda hemfikir görünmekte.[2]

Güncel sosyal bilim dünyasındaki bu genel manzaranın Türkiye'deki sosyal bilim yazını için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Kuşkusuz güncel sosyal bilim analizinin en popüler ve en yaygın kullanılan kavramından bahsediyorsak, neoliberalizm kavramını analizin merkezine oturtan Türkiye üzerine sosyal bilim yazınını burada değerlendirmenin, hatta bu literatürün kapsayıcı bir kaynakçasını burada listelemenin bile mümkün olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısı ile bu yazı böylesi kapsayıcı bir değerlendirme sunmayı amaçlamamaktadır. Ancak, "neoliberalizm" kavramının Türkiye sosyal bilim literatüründeki hâkim konumunu vurgulamak adına, örneğin son yıllarda yayınlanan ve çok farklı konulara odaklanan son derece önemli derleme çalışmaların ya da Türkiye üzerine önde gelen sosyal bilim dergilerinin "neoliberalizm'i" kendilerine başlık edinmelerine değinebiliriz.[3]

Yukarıda kaba gözlemler ve kısa bir giriş ile aktarmaya çalıştığım üzere, neoliberalizm kavramının güncel sosyal bilim analizinde hâkim ve haylice popüler bir konuma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu yazıda, sosyal bilimlerde böylesine etkili bir konuma sahip olan bu analitik kavrama ilişkin sunmaya çalışacağım tartışmanın hareket noktasını ve dayanağını, neoliberalizm ile ilgili özellikle antropoloji ve coğrafya/kent teorisi disiplinleri içinden inşa edilmiş tartışmalar ve eleştirel olarak tanımlanabilecek sosyal bilim literatürü oluşturuyor. Burada eleştirel tanımlamasını kullanırken sadece son otuz yılda dünyayı tanımlayan neoliberal dönüşümlerin siyasi, sosyal, iktisadi ve kültürel bedellerini ortaya koyan eleştirilerden bahsetmiyorum. Burada bahsettiğim eleştirellik, aynı zamanda neoliberalizm kavramının analitik popülaritesine de yönelik. Bir başka deyişle, bu yazı kapsamında ele alacağım literatürdeki eleştirel tartışmalar, sosyal bilimcilerin neoliberalizm kavramını sıklıkla sorgusuz ve sualsiz bir hevesle analizlerinin merkezine oturtmalarının, teorik ve politik problemlerine dikkat çekmeyi amaçlıyor.[4]

2 Neoliberalizm kavramının çok farklı disiplinleri biraraya getiren ortak bir zemin oluşturduğu yönündeki bir ilk gözlem için bkz. England ve Ward (2007: xvii).

3 Son yıllarda "neoliberalizm" kavramını başlık edinen derleme çalışmalardan bazıları için bkz. Akkaya (2009), Balkan ve Savran (2004), Coşar ve Yücesan-Özdemir (2012), Dedeoğlu ve Elveren (2012), İnal ve Akkaymak (2012), Mütevellioğlu ve Sönmez (2009), Öniş ve Şenses (2009), Özbay vd. (2011). Türkiye üzerine sosyal bilim dergileri içinde yakın zamanda neoliberalizm üzerine bir özel sayı için, bkz. *New Perspectives on Turkey* (2012). Neoliberalizm üzerine başka bir özel sayı için, bkz. *Toplum ve Bilim* (2007). Ayrıca, Türkiye üzerine neoliberalizm analizlerinde ilk baştan beri iktisadi analizlerin önemli bir yere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Sayıları haylice kabarık olan bu çalışmaların kaynakçasını burada vermek mümkün olmasa da konu üzerine çalışan pek çok iktisatçının analizlerine yer veren bir derleme için bkz. Köse, Şenses ve Yeldan der. (2011). Ayrıca bkz. Boratav (1991).

4 Neoliberalizmin analitik popülaritesine yönelik eleştiri getiren; neoliberalizm kavramının muğlak tanımlı kullanılmasının problemlerinin altını çizen ve esasen farklı teorik pozisyonlardan farklı neoliberalizm tanımlarının bulunduğunu vurgulayan bazı analizler için bkz. Kingfisher

Söz konusu eleştirel tartışmaların argümanlarını çok kabaca özetleyecek olursak, gündeme getirilen en temel sorunlar arasında, hiç tanımlanmamış ya da bazen çok muğlak tanımlanmış olan neoliberalizm kavramının, tüm dünyada hayli karmaşık toplumsal, iktisadi ve siyasal süreçlerin yegane açıklayıcısı olarak kullanılmasını gösterebiliriz. Bir başka deyişle, *pek de tanımlanmamış bir neoliberalizm kavramına referans vermenin kendisinin bir analiz ve açıklamaya dönüşmüş olması* gündeme getirilen en temel analitik problemler arasında.[5]

Neoliberalizmin kavramsallaştırılmasına yönelik başka, ilintili problemlerden de söz edebiliriz. Bunlardan biri neoliberalizm kavramının altında yatan varsayımlarla ile ilgili. Özellikle antropoloji içinden dile getirilen eleştiriler, neoliberalizm ile ilgili literatürün Batı-merkezcil analizler üretme eğilimini vurgulamakta. Bu eleştirilere göre, neoliberalizm öncellikle Batı'da üretilmiş ve oradan değişmez, bütüncül bir paket şeklinde dünyanın geri kalanına yayılmış ya da "ihraç edilmiş" bir olgu, neredeyse tekil ve doğallaştırılmış bir güç olarak ele alınmakta. Böylece, bir yandan neoliberalizm değişmez, verili öğelerden oluşmuş bir pakete ya da ders kitabı tanımlarına indirgenirken,[6] bir yandan da "Batı" dışında kurgulanan siyasal coğrafyalar neoliberal politikaların pasif alımlayıcıları olarak konumlandırılmakta.

Neoliberalizm ile ilgili eleştirel literatür tartışmaları, yukarıda kısaca değinilen kuramsal zayıflıkları içeren analizlerin genelde şeyleştirilmiş (*reified*) bir neoliberalizm kavramsallaştırmasını ortaya çıkardığını ve yeniden ürettiğini dile getirmekte. Böyle bir kavramsallaştırmanın ya da daha ziyade kavramsallaştırma eksikliğinin, neoliberalizmin toplumsal aktörlerin pratiklerinden bağımsız, dünyada kendi başına hareket eden dışsal ve neredeyse doğal bir güç olarak kurgulanması sonucunu getirdiği vurgulanmakta.

Bir başka deyişle, neoliberalizm çalışmalarının olası en temel kuramsal zayıflıkları arasında, tarihselliğin, farklı siyasi-kültürel bağlamların, toplumsal aktörlerin, onların siyasi öncelik ve pratiklerinin ve en önemlisi, toplumsal ve siyasi süreçlerin karmaşıklığının ve belirsizliğinin sosyal bilim analizinin dışında bırakılmasını gösterebiliriz. O halde neoliberalizm ile ilgili bu yazıda ele alınan eleştirel literatürün önerisi nedir?

Eleştirel çalışmaların çoğu, analitik sınırlarına ve risklerine rağmen güncel dünyadaki iktidar ve eşitsizlik ilişkilerine dair büyük resmi görebilmemiz adına "neoliberalizm" kavramının temel bir analitik araç olarak korunması gerektiğini savunuyor. Dolayısı ile eleştirileri, "neoliberalizm" kavramından vazgeçmeye değil, "neoliberalizmin" daha iyi kavramsallaştırılmasına ve kuramsallaştırılmasına yönelik.

---

ve Maskovksy (2008); England ve Ward (2007); Ferguson (2009).

5 Bu noktayı vurgulayan bir argüman için bkz. Kingfisher ve Maskovksy (2008: 123-24).

6 Bu önceden tanımlı paket ya da ders kitabı tanımlarının genellikle Washington Uzlaşması (Williamson, 1990) olarak adlandırılan politikalar bütünü ile özdeşleştirildiği söylenebilir.

Daha iyi kavramsallaştırma ve kuramsallaştırmanın somut araçları arasında her şeyden önce neoliberalizmin ya da daha ziyade aşağıda değineceğim ayrıma istinaden tercih edilen bir kavram olan *neoliberalleşmenin* önceden verili-tanımlı, kendi başına hareket eden şeyleştirilmiş bir güç olarak ele alınmasından ziyade uçu açık bir *süreç* olarak kavramsallaştırılmasının gerekliliği vurgulanmakta. Burada vurgulanan, neoliberalleşmenin her zaman belli tarihsel -coğrafi bağlamlarda, spesifik sosyal-kültürel formasyonlar ve farklı siyasi öncelikler ve projeler ile etkileşim ve kesişim içinde, belli toplumsal aktörler tarafından üretilen bir siyasi proje olarak ele alınmasının gerekliliği. Ve eleştirel literatür içinde yine altı çizilen bir nokta, belli tarihsel-toplumsal bağlamlarda başka siyasi-kültürel oluşumlar ve iktidar projeleri ile etkileşen, kesişen neoliberalleşmenin, onları tanımladığı kadar onlar tarafından da tanımlanan ve dönüştürülen bir proje olduğu.[7]

Sonuç itibarı ile eleştirel literatür, tanımlanmamış ya da muğlak tanımlanmış neoliberalizm kavramına referansın kendi başına bir analitik açıklama gibi kullanılmasından ziyade, neoliberalizmin (ya da neoliberalleşmenin) kendisinin, tanımlanacak, incelenip açıklanacak ve de tabii ki somut bağlamlarda bizzat *araştırılacak* bir olgu olduğunu savunuyor. Bir başka deyişle, bu yazı bağlamında ele alınan eleştirel literatürler, neoliberalleşme süreçlerinin değişkenliğini ve çelişkilerini ortaya koyabilmek adına ampirik ve de özellikle etnografik çalışmaların önemine vurgu yapmakta. Özellikle antropoloji literatürünü ele aldığım yazının üçüncü bölümünde örnekler üzerinden ayrıntılı tartışmaya çalışacağım üzere, eleştirel literatürdeki ampirik çalışmaların etnografik yelpazesi, ABD'de sosyal politika reformları, güvenlik ve terörle mücadele söylemlerinin dönüştürdüğü mahallelerden, Arjantin'de ve Castro sonrası Küba'da yoksul kesimlerin oluşturdukları sosyal dayanışma mekanizmaları ve enformel ekonomilere; kronikleşen ekonomik eşitsizlik, yolsuzluklar ve şiddetle tanımlanan Afrika'da uluslararası şirketler tarafından işletilen maden endüstrisinden Asya devletlerinin yarattığı özel ticari bölgelere ve fabrikalarda askerin varlığı ile disipline edilen işçilere; ulus-ötesi yeni yönetişim alanındaki sivil toplum kuruluşlarından Mao-sonrası Çin'de denetim pratiklerine dek uzanmakta.

Bu genel tartışmadan sonra, biraz daha somut olarak neoliberalizm ile ilgili spesifik kuramsal yaklaşımlardan bahsetmek istiyorum. Elbette ki bu yazı, neoliberalizm ile ilgili kuramların bütüncül ve kapsayıcı bir değerlendirmesini sunmuyor. Buradaki çok daha sınırlı olan amacım belirli disiplinler bağlamında birkaç teorik yaklaşım üzerine odaklanarak derinlikli bir değerlendirmede bulunmak. Bu değerlendirmeyi yaparken özellikle neoliberalizmin kavramsallaştırılmasına ve kuramsallaştırılmasına yönelik farklı teorik yaklaşımların gündeme getirdiği somut eleştirel noktalara değinmeye çalışacağım.

7 Bu yöndeki argümanlar için örneğin bkz. Kingfisher ve Maskovsky (2008: 115) ya da Brenner ve Theodore (2002). Aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağım üzere Brenner ve Theodore (2002: 14), neoliberal politikaların geçmişten devralınan kurumsal yapıları ve güç ilişkileri ile etkileşimleri sonucu son otuz yıl içinde önemli dönüşüm geçirdiğinin altını çizmekte.

Neoliberalizm üzerine değişik teorik yaklaşımların farklılıklarını ele almanın önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü farklı kuramsal yaklaşımları ele aldığımız zaman görüyoruz ki, sosyal bilim analizinde bu kadar sıklıkla kullanılan neoliberalizm kavramı, esasında farklı teorik ve politik konumlardan ele alındığı zaman, farklı tanımlamalara ve değişik olgulara denk gelebiliyor.[8] Elbette ki neoliberalizmin tanımına ve içeriğine dair asgari bir uzlaşı var ve bu yazının amacı bunu yadsımak değil. Ancak teorik ve politik önceliklere göre, neoliberalizmin (ya da neoliberalleşmenin) ne olduğu, ne yaptığı ve bu alandaki çalışmaların da hangi konulara ve olgulara, hangi sorular ve yöntemlerle bakması gerektiği ile ilgili vurgular, kuramsal pozisyonlara göre değişiklik gösterebilmekte.

Yukarıda değindiğim farklılıkları da dikkate alan bir değerlendirme sunmayı amaçlayan bu yazıda sunacağım tartışma, neoliberalizm /neoliberalleşme üzerine üç farklı teorik yaklaşım üzerine odaklanacak. Tartışmanın odağındaki ilk iki teorik gelenek, neoliberalizm çalışmalarında, kimi zaman farklı kamplar olarak da konumlandırılan iki en temel ve hâkim geleneğin, yani siyasal iktisat yaklaşımı ve Foucaultgil analizin temsilcileri arasında. Buradan hareketle, ilk olarak, neoliberalizmin kuramsallaştırmasını coğrafya disiplini ve kent teorisi içinden temel bir sorunsal olarak ele alarak, bu konudaki eleştirel tartışmanın oluşmasında önemli rol oynayan ve siyasal iktisat perspektifinin getirdiği teorik açılımlarla neoliberalizm ile ilgili literatüre katkıda bulunan sosyal bilim literatürünü ele alacağım. İkinci olarak, neoliberalizm ile ilgili literatürde farklı bir kuramsal yaklaşımı temsil eden, Foucault'nun analitik çizgisinden beslenerek neoliberalizmi yeni bir yönetim tarzı ve zihniyeti olarak ele alan teorik literatüre kısaca değineceğim. Üçüncü ve son olarak, bu iki teorik yaklaşımdan tamamen bağımsız olmamakla birlikte neoliberalizmin kuramsallaştırılmasına antropoloji disiplini içinden eleştirel bir perspektif ile katkıda bulunan bazı çalışmalar üzerinde duracağım. Özellikle neoliberalizm kuramlarının Batı-merkezcilliğine eleştiri getiren bu antropolojik analizlerin Türkiye bağlamında neoliberalleşme süreçlerini çalışanlar açısından ilgili olabileceğini söyleyebiliriz. Sonuç bölümü ise bu yazıda neoliberalizm/neoliberalleşmenin kuramsallaştırması üzerine yürüttüğüm tartışmayı, Türkiye üzerine sosyal bilim çalışmaları açısından ele alınabilecek olası sorunsallar ve tartışma soruları ile ilintilendirecek.

Neoliberalizmi kuramsallaştırmak: Coğrafya ve kent teorisi

Neoliberalizmin kuramsallaştırılmasına coğrafya ve kent teorisi içinden katkıda bulunan çalışmaları ele alırken, konu ile ilgili en önemli analizlerden birini sunan ve neoliberalizmi siyasal iktisat perspektifinden ele alan pek çok çalışmanın esin kaynağını oluşturan David Harvey ile başlamak yerinde olacaktır. Ne-

8 Farklı kuramsal yaklaşımların değişik neoliberalizm tanımlarını ortaya koyan analizler için bkz. Kingfisher ve Maskovksy (2008); England ve Ward (2007); Ferguson (2009).

oliberalizmin "kısa tarihini" sunmayı amaçlayan Harvey (2005), neoliberalizmi irdelemeye çalışırken her şeyden önce önemli bir ayrımın farkında olarak analize koyulmamızın gerekli ve önemli olduğunu ima etmekte.

Harvey'in altını çizdiği ayrım, Mont Pelerin Topluluğu üyeleri Friedrich Von Hayek, Milton Friedman gibi fikir babaları tarafından oluşturulan, Chicago Üniversitesi iktisat bölümünün koridorlarında beslenen ve medya, entelektüeller, sivil toplum ve sermaye örgütlerini içeren bir dizi toplumsal aktör tarafından küresel dolaşıma sokulan bir doktrin/teori olarak *neoliberalizm*[9] ile dünyanın dört bir köşesinde iktidarlar tarafından hayata geçirilen bir pratik, bir siyasi proje olarak *neoliberalleşme* arasındaki ayrıma denk gelmekte.

Burada kuşkusuz teori ve pratik, doktrin ve siyasi uygulama arasındaki farktan bahsediyoruz ki bu farkı ortaya koyabilmek ve iyi analiz edebilmek sadece daha iyi kuramlar üretebilmek adına değil aynı zamanda politik açıdan da önem taşımakta. Çünkü kuramsal analizler, doktrin ve pratik arasındaki çelişkileri, uyuşmazlıkları ortaya koyabildikleri ölçüde, neoliberal siyasi projelerin, kendi hâkim temsillerini alt-üst etme ve bu projelerin ne olup/olmadıkları, ne yapıp/yapmadıkları konusunda siyasi eleştiri getirme kapasitesine sahip olabilirler.

Bir doktrin/teori olarak, *neoliberalizmden* başlayacak olursak, David Harvey'in sorduğu önemli bir soruyu dikkate almamız gerekmekte: Nasıl oluyor da toplumsal olarak çoğunluğun iktisadi ve siyasi çıkarları ile çelişen neoliberal projeler, özellikle İngiltere ve Amerika gibi demokratik rejimler altında hayata geçirilebiliyor? Çoğunluk nasıl oluyor da bu projelere ve projeleri hayata geçiren siyasi iktidarlara rızasını veriyor?

Harvey bir anlamda neoliberal düşüncenin cazibesinin nereden kaynaklandığını, insanlara niye çekici görünebileceğini soruyor. Cevabı ise, siyasi ve iktisadi sorunların kültürel olarak kodlanmasında ve başarılı olan her siyasi düşünce ve projenin bizlerin değerleri ve arzularına ve her toplumda hâkim olan hissiselime (*common sense*) konuşabilme gücünde arıyor. Bu tespit üzerinden baktığımızda, Mont Pelerin Topluluğu'nun kurucu metninin, "uygarlığımızın temel değerleri, insanlık onuru ve özgürlüğü, tehdit altındadır" gibi sözlerle başlaması ve Hayek ile Friedman'ın en temel kitaplarının başlıklarının her zaman özgürlük kavramını içermesinin (Friedman, 1962) ya da ima etmesinin (Hayek, 1944) bir tesadüf olmadığı aşikâr hâle geliyor. Ve tabii bu noktada, esasında ne-

---

9 Esasında hem Harvey'de hem pek çok farklı çalışmada ve popüler tahayyülde bir ekonomik doktrin olarak neoliberalizme dair üretilen bu yaygın anlatının farklı iktisadi ekoller ve iktisatçılar arasındaki ayrımları ve dolayısı ile neoliberal kuramın çoğul ve farklılıklar içeren bir oluşum olduğunu gözden kaçıran indirgemeci bir anlatı olduğunun farkındayım. "Neoliberal" şemsiyesi altında konumlandırabilecek farklı iktisadi ekoller arasındaki ayrımları ele alan bir analiz için bkz. Madra ve Adaman (yayınlanacak). Bir ekonomik doktrin olarak neoliberalizme dair yaygın anlatının bu şekilde biçimlenmiş olmasının ise bir tesadüf olmadığını söyleyebiliriz. Siyasi iktidarların uygulamalarına etkilerinin ağırlıklı olması, popüler tahayyülde Friedman ve Chicago Okulu'nun neoliberal doktrinin yegâne temsilcileri olarak anılmaları sonucunu getirmiş olabilir.

oliberal doktrinin temel aldığı özgürlüklerin hayli seçici olduğunu ve "özgürlükten" bahsedilirken özellikle bireyin (piyasaya katılma) özgürlüğünden, özel mülkiyet ve piyasaların özgürlüğünden bahsedildiğini belirtmekte fayda var.

Kısaca, Harvey'e göre neoliberal doktrinin gücü ve cazibesi, "özgürlük" idealini referans almasında ve neoliberal projeyi bir *özgürlük ve özgürleştirme vaadi* olarak sunmasında yatıyor. Çünkü Harvey'a göre özgürlük kavramı, ABD ve İngiltere gibi toplumsal bağlamlarda, siyasetçilerin kolaylıkla manipüle edebilecekleri ve meşruiyet oluşturmak için rahatlıkla kullanabilecekleri bir düğme gibi işlemekte.

Neoliberal düşünce ve doktrinden[10] bir siyasi pratik ve proje olarak *neoliberalleşmeye* dönecek olursak, Harvey teorideki özgürlük ve özgürleştirme vaadine karşın, pratikte neoliberalleşmenin sadece ve sadece sınıf iktidarı ve ekonomik elitlerin gücünün yeniden kurulmasını ya da Rusya, Çin gibi örneklerde bu elitlerin yaratılmasını hedefleyen ve gerçekleştiren bir siyasi proje olduğunu iddia etmekte. Harvey, neoliberalleşmenin bu başarıyı, kapitalizmin 1970'lerdeki krizi ile ortaya çıkan sermaye birikimi sorununa çözüm üreterek ve yeni zenginlik yaratarak değil, sınıflar arası gelir bölüşümünü ekonomik elitler lehine dönüştürerek gerçekleştirdiğini vurguluyor.

Harvey'e göre gelirin yeniden dağıtımı, mülksüzleştirme yolu ile birikim (*accumulation by dispossession*) adını verdiği mekanizmalar ile gerçekleşmekte. Bu mekanizmalar arasında, devletin vergiler yoluyla geliri yeniden dağıtmasını; özelleştirme, piyasalaştırma ve metalaştırma yolu ile geniş toplumsal kesimlerin önceden ücretsiz erişebildiği hizmet ve mekânlara, (örneğin eğitime, sağlığa, parklar gibi kamusal alanlara) erişiminin ortadan kaldırılmasını ya da soylulaştırma pratikleri ile mülkiyetin el değiştirmesini gösterebiliriz. Kısacası, İstanbul başta olmak üzere Türkiye'nin pek çok kentinde hızlı ve radikal şekillerde yaşanan dönüşümler, Harvey'in neoliberalleşmenin ana dinamikleri arasında tanımladığı mülksüzleştirme yolu ile birikim kavramsallaştırması ile anlam kazanmakta.

Tüm bu mekanizmaların varlığı ve işleyebilmesi, kuşkusuz *devletin*, belirli bir toplumsal sınıfın lehine yaptığı yasal ve kurumsal müdahaleler ile mümkün olabilmekte. Bu da hem akademik hem de popüler anlatılarda karşılaşabileceğimiz, neoliberalizmin devleti küçülttüğü ve neoliberal dönemde devletin geri plana itildiği, önemsizleştiğine dair yaygın sayılabilecek argümanlar ile çelişmekte. Hem Harvey hem de bu yazı bağlamında ele aldığım diğer kuramcılar, kendi hakkında temsiller ve iddialar üreten bir doktrin olarak neoliberalizm ve bir siyasi süreç olarak neoliberalleşme arasındaki ayrım, çelişki ve örtüşmezlikleri ortaya koyarak, *neoliberal dönemde devletin küçüldüğü argümanının bir mit olduğunu iddia etmekteler*. Bu kuramcıların vurguladığı nokta, neoliberal olarak

10 Neoliberal doktrinin oluşumu ve tarihsel dönüşümünü ele alan daha ayrıntılı bir analiz için bkz. Peck (2010).

adlandırdığımız dönemde devletin önemli derecede dönüştüğü. Sosyal bilimciler için asıl meselenin bu dönüşümün ne olduğu ve nasıl gerçekleştiğini tahlil etmek olduğu vurgulanmakta.[11]

David Harvey'in neoliberalizm/neoliberalleşme analizinden sonra neoliberalizmin kuramsallaştırmasını yine coğrafya disiplini ve kent teorisi içinden temel bir sorunsal olarak ele alarak, bu konudaki eleştirel tartışmanın oluşmasında önemli rol oynayan ve ilgili literatüre teorik açılımlarla katkıda bulunan bir grup sosyal bilimciden bahsetmek yerinde olacaktır. Aralarına Harvey'i de katabileceğimiz bu sosyal bilimciler, neoliberalizmi özellikle mekânsal boyutu ile ele alan analizleri ile özgün bir kuramsal yaklaşım sunmaktalar. Bu kuramsal yaklaşımın şekillendiği öncü ve önemli bir çalışma olarak Brenner ve Theodore'un *Spaces of Neoliberalism* (Neoliberalizmin Mekânları, 2002) çalışması üzerinde burada biraz ayrıntılı olarak durmak istiyorum.

Neoliberalizmin sosyal-mekânsal boyutlarının kent ölçeğinde nadiren açıkça kuramsallaştırıldığı gözleminden yola çıkan Brenner ve Theodore, derleme çalışmalarında neoliberalizmin sadece bir siyasi-iktisadi proje olmadığını, bu siyasi-iktisadi projenin aynı zamanda bir coğrafi proje olduğunun altını çizmekteler.[12] Onların temel aldığı tanıma göre, neoliberalizm, mekânı ayrıcalıklı aygıtı olarak kullanan ve kentsel mekânın yeniden örgütlenmesini içeren bir siyasi-iktisadi yeniden yapılandırma stratejisini temsil etmekte (vii). Bu noktada, onların kent/kentsel mekân ve neoliberalizm arasında kurduğu nüanslı ilişkiyi ve bu ilişkiyi tek taraflı kavramsallaştırmadıklarını vurgulamak önemli. Bir diğer deyişle, Brenner ve Theodore, neoliberalizmi, sadece kentler üzerine etki eden ve onları dönüştüren önceden verili-tanımlı bir güç olarak görmekten ziyade, aynı zamanda kentlerin, neoliberalizmin kendisinin kurulduğu, geliştiği ve dönüştüğü kilit kurumsal arenalar olarak önemine dikkat çekmekte (ix).

Coğrafya disiplininden beslenen sosyal bilim analizlerinin eleştirel coğrafi yaklaşımının, bir anlamda neoliberal doktrinin savlarına bir karşı çıkış sun-

11 Neoliberal dönemde devletin önemsizleşmekten ziyade önemli dönüşüm geçirdiği sadece coğrafya ve kent teorisi içinde değil farklı kuramsal literatürlerde de ele alınan temel bir argüman. Örneğin neoliberalizmi "sınırsız sömürünün ütopyası" olarak tanımlayan Bourdieu (1998, 2003), neoliberalizmin "devletin sol eli" olarak tanımladığı sosyal hizmet sunucusu rolünü aşındırdığını, ancak"devletin sağ eli" olarak tanımladığı finans ve maliye odaklı kurumlarını güçlendirdiğini iddia etmekte. Wacquant (1999) ise neoliberal dönemde "cezalandırıcı devlet'in" yükseliş ve küresel bir yaygınlaşma içinde olduğunu öne sürmekte.

12 Son yıllarda neoliberalizm kavramını analizin merkezine alan kentsel dönüşüm çalışmalarının ne kadar yaygınlaştığı düşünüldüğünde, ilk etapta Brenner ve Theodore'nin gözleminin yerinde olmadığı düşünülebilir. Ancak 2000'lerin başı itibarı ile böylesi bir gözlemin önemli bir teorik çağrı olduğunu ve bu yazıda ele aldığım coğrafya analizlerinin "neoliberal kentsellik " (*neoliberal urbanism*) kavramsallaştırmasının Türkiye üzerine güncel ve önemli kentsel dönüşüm çalışmalarının ana kuramsal iskeletini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Hem neoliberal kentsellik kuramsal literatüründen beslenen hem de Türkiye üzerinden geliştirdikleri analizleri ile bu literatüre kuramsal katkıda bulunan çok sayıda önemli çalışmanın kapsamlı bir listesini burada vermek mümkün olmasa da, bazı örnekler için bkz. Bartu ve Kolluoğlu (2008), Kuyucu ve Ünsal (2010), Sakızlıoğlu (2007). Kentte "neoliberal" olarak adlandırdığımız dönüşümlerin arka planındaki küresel ve makro dinamiklerin İstanbul bağlamında bir analizi için bkz. Keyder (2005).

duğunu söyleyebiliriz. Çünkü Brenner ve Theodore'nin belirttiği üzere, "neoliberal ideolojinin savunduğu rekabetçi, kendini düzenleyen piyasaların *mekânı* yoktur; neoliberal ideolojiye göre piyasaların kuralları, *her nerede* uygulamaya konulursa konulsun değişmez şekilde işleyecektir ve aynı sonuçları doğurarak iktisadi istikrarı sağlayacaktır" (2002: 30). Oysa coğrafya analizleri, neoliberalleşmenin hiçbir zamanda bir boşlukta işlemediğini; mekânsal boyutu olduğu gibi her zaman bir *bağlam içinde yer aldığını* (*contextual embeddedness*) göstermektedir. Kısacası, neoliberalleşme bir boşlukta işlemediği gibi uygulamaya konulduğu her yerde de benzer biçimlerde tezahür etmeyebilir.[13]

Coğrafya analizlerinin neoliberal doktrine başka karşı çıkışlar sunduğunu da söyleyebiliriz. Örneğin Brenner ve Theodore, doktrinin savları ile neoliberalleşmenin tarihsel deneyimde ortaya çıkan sonuçları arasındaki uyuşmazlıklara, kopmalara işaret etmekte. Bu noktada, doktrinin öne sürdüğü piyasanın düzenleyici gücü savına karşı, piyasanın başarısızlıkları, ekonomik durgunluk, toplumsal eşitsizliklerin derinleşmesi, devletin bazı alanlarda artan müdahaleci rolü gibi neoliberal yeniden yapılandırma projelerinin ortaya çıkardığı iktisadi, siyasi-sosyal sonuçların altını çizmekteler. Kuramcılara göre, ideoloji ve pratik, doktrin ve gerçeklik arasındaki bu kopukluk ne bir tesadüf ne bir başarısızlıktır, aksine bu kopukluk neoliberal projelerin en temel özelliklerinden birini oluşturmaktadır (2002: 5).

Bu öncülden yola çıkan coğrafya temelli siyasal iktisat analizleri, bu yazıda ele aldığım farklı disiplinlerden ve teorik yaklaşımlardan yola çıkan eleştirel neoliberalizm kuramlarının paylaştığı önemli bir noktayı gündeme getirmekte. Teori/doktrin ve pratik arasındaki kırılmalar göz önüne alındığında, neoliberalizme dair basitçe tanımsal, kitabi kavramsallaştırmaların, (örneğin, neoliberal projelerin basitçe ve birebir şekilde Washington Uzlaşması olarak anılan tekil ve bütüncül bir politikalar paketinin uygulanması olarak ele alınması) analitik zaaflar içerdiği anlaşılmaktadır.[14] Ayrıca altını çizmek gerekir ki coğrafya temelli analizler, neoliberalizmin değişkenlikler ve çelişkiler içeren çoğul bir oluşum olmasını sadece uygulamanın kuramdan sapması ile açıklamamakta, aynı zamanda neoliberal kuram ve doktrinin kendisinin farklılıkları ve iç çelişkileri barındırdığını göstermektedir.[15]

Bu nedenle, coğrafya temelli yaklaşımlar, kendi içinde tutarlı ve tamamlanmış bir duruma işaret eden "*neoliberalizm*" kavramından ziyade *tarihsel olarak spesifik, devam etmekte olan ve içsel çelişkili dinamikleri içinde barındıran bir süreç olarak "neoliberalleşme"* kavramsallaştırmasını öne çıkarmaktalar (örneğin bkz. Peck ve Tickell, 2002). Neoliberalleşme süreçlerini analiz edebilmek için

13 Türkiye üzerine neoliberalizm analizini, bağlamsal boyutu ve aşağıda ele alacağım "patikanın belirleyiciliği" perspektifi ile ele alan bir çalışma örneği için bkz. Sönmez (2011a).

14 Brenner ve Theodore'nin bu nokta ile ilgili argümanı için bkz. (2002: 6).

15 Örneğin bkz. Harvey (2005).

"esasen var olan neoliberalizm" (*actually existing neoliberalism*) kavramını kullanan coğrafi-siyasal iktisat analizleri, neoliberalleşmenin bağlamsal ve "patikanın belirleyiciliği" (*path-dependency*) boyutları ile incelenmesi gerektiğini vurgulamakta (Brenner ve Theodore, 2002).

Bu kavramların içini açacak olursak, coğrafi-siyasi iktisat analizleri, neoliberalleşmenin hiçbir zaman boş bir zemin üzerinde yükselmediğini vurgulamakta. Neoliberalleşme, "eski düzenin" bir anda tamamen yok edildiği ve tam olarak oluşmuş bulunan "yeni-neoliberal bir düzenin" bütüncül şekilde eski sistemi ikame ettiği bir sürece de denk gelmemekte (Brenner ve Theodore, 2002:19, Lipietz 1992). Sözkonusu analizlere göre, neoliberalleşmenin "yıkıcı yaratıcılığı" (*creative destruction*) daha karmaşık işlemekte.

Neoliberalleşmeyi bir bağlam içinde ve *patikanın belirleyiciliği* boyutları ile incelemek, spesifik bir bağlam içinde, *geçmişten devralınan* kurumsal yapılar, politika rejimleri, düzenleyici pratikler, siyasi mücadeleler ile *inşa edilmekte olan neoliberal, piyasa odaklı yapılar* arasındaki karmaşık etkileşimleri ve ortaya çıkması muhtemel bileşimleri incelemeyi gerektirmekte (Brenner ve Theodore, 2002: 2,4,19).

Kısacası, "neoliberal'i" yukarıda özetlemeye çalıştığım şekilde kavramsallaştırdığımızda, neoliberalleşme süreçlerini çalışanlar için yapılması gereken hayli ampirik iş mevcut. *Bu ampirik iş de değişmez, verili öğelerden oluşmuş bir paket ya da basit kitabi tanımlamalara denk gelen bir "neoliberalizm" olgusunun dünyada zaten ne olduğuna dair önceden kesin hükümlere sahip olduğumuz sonuçlarını ispat etmeye çalışmaktan hayli farklı bir çabaya denk gelmekte.*

Son olarak, coğrafi-siyasal iktisat analizlerinin neoliberalizmin kuramsallaştırılması ile ilgili önemli bir teorik katkılarına daha değinmek istiyorum. Coğrafyacıların siyasal-iktisat analizleri, neoliberalizmi tekil, değişmez bir güç olarak ele alan özcü yaklaşım ve çalışmaların problemlerini ortaya koymakta. Coğrafya ve kent kuramcıları, "neoliberalizm" olarak adlandırılan süreçlerin hem *coğrafi* olarak hem *zamansal/tarihsel* olarak kendi içinde *değiştiğini ve dönüştüğünü* göstermekteler. Neoliberalleşmenin coğrafi değişkenliğini vurgulamak isteyen çalışmalar, neoliberalleşmenin küresel düzeyde "eşitsiz coğrafi gelişiminden" bahsetmekteler.[16] Neoliberalleşmenin tarihsel/zamansal eksende kendi içindeki dönüşümünü vurgulayan çalışmalar ise, bu siyasi-iktisadi projenin 1970'lerden 1990'lara uzanan tarihsel dönem içinde geçirdiği evrimin altını çizerek, neoliberalleşmenin dönemselleştirilmiş analizini sunmaktalar. Örneğin Peck ve Tickell (2002), 1980'lerde Keynesyen kurumsal yapıları ortadan kaldırmaya ve devleti "geri çekmeye" odaklanmış olan neoliberalleşmenin 1990'larda kendi yarattığı sosyal gerilimleri ve çelişkileri kontrol altına alabilmek adına yeni kurumsal yapılar ve müdahaleler oluşturarak dönüşüm geçirdiğini belirtmekteler. Kısaca-

16 Örneğin, Harvey, *Neoliberalizm'in Kısa Tarihi* (2005) kitabının bir ana bölümünde neoliberalleşmenin eşitsiz coğrafi gelişimlerini ele almakta.

sı, neoliberalleşmenin kendini dönüştürme, evirme ve uyum sağlama kapasitesinin azımsanmaması gerektiğini vurgulamaktalar.

Coğrafya disiplini ve kent teorisi içinden neoliberalleşmeye dair yukarıda özetlemeye çalıştığım yaklaşımların, toplumsal teoriye önemli kuramsal açılımlar getirdiği ve Türkiye'de kentsel dönüşüm çalışmaları başta olmak üzere güncel bir dizi sosyal bilim analizini etkilediği kuşkusuz. Ve tabii Türkiye çalışmaları açısından düşündüğümüzde altı çizilmesi gereken önemli bir nokta bulunmakta: Toplumsal-siyasi bağlamın ve "patikanın belirleyiciliğinin" önemini vurgulayan bu neoliberalleşme analizlerinin genellikle Kuzey Amerika ve Batı Avrupa bağlamlarına odaklanmaları, bu kuramsal yaklaşımın argümanlarını, Türkiye'nin toplumsal tarihinden ve güncel bağlamından kaynaklanan farklı siyasi, kültürel, iktisadi dinamikler ile ilintili olarak yeniden düşünmemizi ve ilgili sorunsallarımızı ancak böyle bir yeniden düşünmeden sonra formüle etmemizi gerekli kılmakta.

Yukarıda değindiğim nokta ile ilişkili olarak ele alınabilecek bazı olası soruları yazının son bölümüne bırakmak ve bu noktada bu yazının başında değindiğim önemli bir argümana geri dönmek istiyorum: Güncel sosyal bilim analizinin en popüler kilit kavramı "neoliberalizm'in, ne olduğu ve nasıl tanımlandığı hayli değişkenlik gösterebilmekte. Nitekim, yukarıda ele aldığım coğrafi-siyasal iktisat yaklaşımlarından farklı bir teorik cepheye döndüğümüzde, neoliberalizme dair değişen kavramsallaştırmalar ile birlikte, neoliberalizmin ne olduğu / ne yaptığı ve neoliberalizm ile ilgili çalışmaların hangi olgulara, hangi sorular ve yöntemlerle bakması gerektiği ile ilgili farklı cevaplar ve çalışmalar karşımıza çıkmakta.

Yeni bir yönetim tarzı ve zihniyeti olarak "neoliberalizm"

Sınıf iktidarının pekiştirilmesini vurgulayan ve kentsel mekânın dönüştürülmesini incelemeye odaklanmış coğrafya disiplininin ekonomi-politik perspektifinden sonra, yine neoliberalizm ile ilgili literatürde etkili bir teorik kanalı temsil eden ikinci bir kuramsal yaklaşımdan bahsedebiliriz. Bu yaklaşım, Foucault'nun analitik çizgisinden beslenerek, neoliberalizmi yeni bir yönetim tarzı ve zihniyeti olarak tanımlamakta.

Bu kuramsal yaklaşım, bir yönetim tarzı/zihniyeti olarak kavramsallaştırdığı neoliberalizmin belli politik özneler oluşturmayı hedeflediğini öne sürmekte. Özellikle, Nikolas Rose'un (1990,1996a, 1996b) çalışmalarının etkisinde oluşturulan bu teorik gelenek, neoliberalizm için vazgeçilmez olan "neoliberal öznelerin" ya da "neoliberal benliğin" inşasının incelenmesini sosyal bilim analizinin merkezine koymakta. Daha somut olarak neoliberalizmin "kendinden mesul, kendi kendine yeterli, özerk, girişimci" özneler yaratmayı hedeflediği iddia edilmekte.

Ve tabii esasında bir yönetim tarzı/zihniyeti olarak neoliberalizm, "kendi kendinden sorumlu, kendi kendine yeterli, özerk ve girişimci" olma gibi özelliklerin sadece bireyler tarafından benimsenip geliştirilmesini hedeflememekte. Aynı zamanda ailelerin de kendilerinden mesul olmaları, kendi kendilerine "idare etmeleri" ve sosyal devlet beklentisi içinde olmamaları beklenmekte ve teşvik edilmekte.[17] Benzer şekilde, bir yönetim tarzı olarak neoliberalizm, mahallelerin ve toplulukların da kendi kendilerine kalkınma ve hatta kendi güvenlikleri ile ilgili sorumluluk almalarına yönelik pratiklerin hayata geçirilmesine dayanmakta.

Ve de tam da Türkiye'de sağlıktan yüksek öğretime uzanan alanlarda reform süreçleri içinde iken anlamlı olacak bir noktaya değinecek olursak, 1980'lerden itibaren İngiltere başta olmak üzere tüm Avrupa'da etkin olan "Yeni Kamu Yönetimi" reformları üzerinden işleyen neoliberalleşme süreçleri, tıpkı bireyler ve aileler gibi kamu kurumlarının, hastanelerin, üniversitelerin de merkezî devlet bütçesine "bağımlı" olmamalarını ve "kendi ayakları üzerinde durmalarını" teşvik etmekte. Devletin kendisini piyasa prensipleri çerçevesinde yeniden yapılandırmayı hedefleyen bu neoliberal pratikler, kurumsal dönüşümleri "yönetişim" gibi yeni kavramları temel alan söylemlerle desteklemekte.[18]

Neoliberalizmi yeni bir yönetim tarzı ve zihniyeti olarak tanımlayan, yukarıda kabaca özetlemeye çalıştığım teorik yaklaşım, gün be gün içinde yaşadığımız söylemsel, kurumsal, toplumsal ve kültürel dönüşümleri anlamlandırmak ve açıklayabilmek adına bize önemli analitik araçlar sunmakta. Nitekim son yıllarda bu teorik perspektiften beslenerek Türkiye üzerine yapılan ve gerek Türkiye'de yaşanan köklü dönüşümleri analiz etmeleri gerek kuramsal literatüre katkıda bulunmaları açısından önem teşkil eden nitelikli çalışmalar bulunmakta.

Aralarında yüksek lisans tezleri de bulunan ve sayıları artmakta olan bu çalışmaların kapsayıcı bir kaynakçasını burada vermek mümkün olmasa da örneğin neoliberalizmi bir yönetim tarzı ve zihniyeti olarak ele alan ilk çalışmalara bir örnek olarak Toplum ve Bilim'in "Neo-liberal İktidara Bakışlar" özel sayısına değinmek yerinde olacaktır.[19] Tam da bu makalede ele alınan eleştirel literatürlerin teorik önermelerini çağrıştıracak şekilde, "neo-liberalizmin genel/afaki tanımlarının ötesine geçip onun toplumsallaşma mekanizmalarını irdeleyen" (Bora, 2007) bu özel sayının çalışmaları, "neo-liberal iktidar teknik ve yapılanmalarını," "devlet-sivil toplum, kamu-piyasa, zor-meşruiyet gibi ikilemleri" aşan

17 Ailelerin kendi kendilerine "idare etmelerini" teşvik eden neoliberal sosyal politikaların Türkiye bağlamında bir analizi için bkz. Yazıcı (2012).

18 Her biri bu bölümde ele aldığım Foucaultgil teorik geleneğe dayanmamakla birlikte neoliberal söylemlerin sihirli kavramı "yönetişim," "yeni kamu yönetimi" ya da genel olarak neoliberal teknolojiler bağlamında Türkiye'de kurumsal ve hukuksal dönüşümlerin izini süren önemli çalışmalardan bazıları için bkz. Ataay (2007), Bayramoğlu (2010), Kayaalp (2012), Sönmez (2011b), Türem, (2011). Kamu ve kamu politikalarının neoliberal dönüşümü üzerine ayrıca bkz. *Praksis*, s.30-31, 2012-2013.

19 Bkz. *Toplum ve Bilim*, s.108, 2007.

bir perspektif ile konu edinmekte (Akça ve Bekmen, 2007).[20] Bu kuramsal çerçeve içinde, neoliberal yönetim zihniyetinin analizlerinin odağı, Türkiye'de suç ve ceza alanındaki gelişmelerden (Özkazanç, 2007), sivil toplum kuruluşları ve gönüllülük alanına (Can, 2007) uzanmakta.

Foucaultgil kavramsallaştırmalar üzerinden bir yönetim zihniyeti olarak neoliberalizmin izini süren çalışmaların bugün "sosyal sorumlu yatırımcılık ve sürdürülebilirlik endeksleri" gibi yeni konulara (Bekmen, 2011) eğildiğini söyleyebiliriz. Yine neoliberal yönetim rasyonalitesi kavramsallaştırmasına dayanan bazı çalışmaların ise Türkiye'de 2000'li yıllarda sık gözlemlenen "acele kamulaştırma" uygulamalarına odaklanarak dönüşen "kamu yararı" ilkesini ve "neo-liberal mülkiyet anlayışını" irdelediğini görmekteyiz (Kaya, 2011).

Ayrıca Türkiye bağlamında neoliberalizmi bir yönetim tarzı ve zihniyeti olarak ele alan analizler açısından "güvenlik" söylemlerinin ve pratiklerinin önde gelen bir çalışma konusu oluşturduğunu vurgulamak gerekir. Söz konusu çalışmalar, neoliberal iktidar yapısına içkin olarak gördükleri güvenlik paradigmasını linç girişimleri temelinde incelemekte (Gambetti, 2007); polis teşkilatının yapısal dönüşümü üzerinden "toplumsalın" neoliberalizm bağlamında yeniden kurgulanmasını irdelemekte (Berksoy, 2007) ya da Türkiye'de güvenlik hizmetlerinin özelleşmesini ele almakta (Yardımcı ve Alemdar, 2010). "Güvenlik kompleksini" ele alan çalışmaların en önemli katkılarından biri güvenlik alanının neoliberalizasyonunu gösterirken aynı zamanda devletin doğasının dönüştürülmesine dair bir analiz sunmaları (Balta Paker, 2012).

Türkiye'de neoliberalizmi bir yönetim zihniyeti perspektifinden ele alan çalışmalar açısından başka bir öncelikli çalışma konusunu "neoliberal öznellik" oluşturmakta. Bu bağlamda, neoliberal öznelliğin inşasını özellikle cinsiyet ilişkileri ve cinsellik üzerinden irdeleyen bazı çalışmalar öne çıkmakta (Örneğin Özyeğin, 2011; Özbay, 2011). Bu çalışmaların, "neoliberal öznelliğin günümüzdeki yadsınamaz önemi ve küresel ölçekteki mutlak mevcudiyeti tezinin, onun tarihselliğini ve kültürel özgünlüğünü" gölgede bırakmaması gerektiği yönündeki uyarıları önem teşkil etmekte (Özyeğin, 2011: 153). Neoliberal öznelliği alt-proleter toplumsal sınıflar üzerinden irdeleyen başka çalışmalar ise benzer şekilde neoliberal öznelliğin kültürel özgünlüğünü irdelerken, aynı zamanda neoliberal öznelliğin liberal olmayan öğeler içerebileceğini ve neoliberalizmin kendisi ile çelişebileceğini öne sürmekte (Tuğal, 2012). Neoliberal öznellik gibi "neoliberal vatandaşlığın" inşasını inceleyen çalışmalar da neoliberal piyasa söylemlerinin yerel bağlamdaki kültürel araçlarla etkileşimlerini ortaya koymakta (Altan-Olcay, 2011).

Kısacası, yukarıda kabaca değindiğim Türkiye'de neoliberal öznelliğin analizine odaklanmış çalışmaların nüanslı analizler sunarak neoliberal öznelliğin Batı-merkezcil okumasından kaçındığını söyleyebiliriz. Ancak, neoliberal öznel-

20 Ayrıca bkz. Bekmen (2007).

lik çalışmalarına temel çerçeve oluşturan Foucaultgil neoliberalizm çalışmaları, her zaman bu teorik inceliğe sahip olamayabilmekte. Bir başka deyişle, kuşkusuz neoliberalizmi bir yönetim zihniyeti olarak ele alan Foucaultgil kuramsal yaklaşım devletten bedene ve benliğe uzanan pek çok önemli güncel dönüşümü anlamak adına değerli analitik araçlar sunmakta. Ancak, bu teorik literatür aynı zamanda dikkatle ele alınması gereken bir takım zayıflıkları da içermekte.

Foucaultgil neoliberalizm literatürünün eleştirel değerlendirmesini sunan analizler, reformlarda, yeni yazılan kanunlarda ya da örneğin kişisel gelişim kitaplarında tanımlanan Nikolas Rose'vari "neoliberal özneleri" dünyada aramak ve bulmak konusunda özensiz bir heves içinde olmamamız gerektiğinin altını çizmekte. Bir başka deyişle, bir yönetim zihniyeti olarak neoliberalizm kuramsallaştırmasının olası zayıf noktalarını ele alan çalışmalar (Clarke, 2004), bu teorik yaklaşımın, fazla tutarlı ve birleşik bir yönetim tarzı varsayımına dayandığını öne sürmekte. Bu şekilde, çoğul toplumsal-siyasi strateji, proje ve pratiklerin, neoliberal ya da ileri liberal olarak adlandırılan tekil bir yönetim tarzının yansımasına indirgenmesinin sorunları ele alınmakta (*a.g.e.*: 115). Aynı zamanda neoliberalizmi, belirli politik özneleri inşa etmeyi hedefleyen bir yönetim zihniyeti olarak kavramsallaştıran bu teorik geleneğin, özne oluşum sürecinin öngörülemez, karmaşık boyutunu göz ardı ettiği yönünde eleştiriler de gündeme getirilmekte.

Özetle, bir yönetim zihniyeti olarak neoliberalizimin *hedefleri, stratejileri* ile siyasi pratik ve toplumsal süreç içinde ortaya çıkan *sonuçların (ve de öznelerin)* örtüşmeyebileceğinin analizde hesaba katılması ve hedeflenenler ile sonuçlar arasındaki ilişkinin somut olarak araştırılması oldukça önemli gözükmekte. Ancak, neoliberalizmi politik özneler oluşturmayı hedeflemiş bir yönetim zihniyeti olarak ele alan bazı çalışmalar tam da bu noktada analitik zaaflar içerebilmekte (Clarke, 2004: 115).

Ayrıca, neoliberal olarak tanımlanan politik özne yaratma pratiklerinin ne kadar yeni ve "neoliberal" olduğu ve bu yöndeki analizlerin ne kadar Batı-merkezcil bir perspektif barındırdığı, aşağıda ele alacağım üzere özellikle antropologlar tarafından gündeme getirilmiş olan soru ve eleştiriler.

Antropolojinin merceğinden neoliberalizm kuramsallaştırmaları

Neoliberalizm üzerine eleştirel antropolojik çalışmalar, bu yazının başında özetlediğim teorik ve politik kaygılardan hareket etmekteler. Bir başka deyişle, neoliberalizm kavramının bir *"moda sözcüğe"* dönüşmüş olmasının getirdiği rahatsızlıktan yola çıkan kuramsal ve politik içerikli antropolojik tartışmalar, tanımlanmamış ya da haylice muğlak tanımlanmış bir neoliberalizm kavramına referans vermenin sosyal bilim analizini ikame etmiş olmasının problemlerine dikkat çekmekteler (Kingfisher ve Maskovsky 2008; Ferguson, 2009).

Eleştirel antropolojik yaklaşımlar, neoliberalizmi, toplumsal aktörlerin pratiklerinden bağımsız, dünyada kendi başına hareket eden dışsal ve neredeyse doğal bir güç olarak kurgulayan ve dolayısı ile şeyleştiren analizlerin kuramsal zayıflıklarının altını çizmekteler. Bu kavramsallaştırma eksikliği üzerine inşa edilen neoliberalizm çalışmalarının, neoliberalizmi, Batı'da üretilmiş ve oradan değişmez, bütüncül bir paket şeklinde dünyanın geri kalanına "ihraç edilmiş" bir olgu olarak kurgulaması eleştirilen en temel noktalardan birini oluşturmakta. Böylesi bir Batı-merkezcil yaklaşımın, "Batı" dışında kurgulanan siyasal coğrafyaları, neoliberal politikaların pasif alımlayıcıları olarak konumlandırmasının problemleri vurgulanmakta.

Neoliberalizmin eleştirel kuramsallaştırmasını hedefleyen antropologlara göre, yukarıda kabaca özetlemeye çalıştığım analitik zayıflıkları barındıran neoliberalizm çalışmaları, tarihselliği, farklı siyasi-kültürel bağlamları, toplumsal aktörleri ve onların siyasi öncelik ve pratiklerini ve de en önemlisi, toplumsal ve siyasi süreçlerin karmaşıklığını ve belirsizliğini gözden kaçırmakta. Bu bağlamda, antropologlar da eleştirel coğrafyacılar gibi, neoliberalizmin tekil bir güç, tamamlanmış bir son durum olarak ele alınmasından ziyade, ucu-açık, devam etmekte olan bir *süreç* olarak kavramsallaştırılmasını savunmakta.

Antropolojik çalışmaların özellikle vurguladığı, ucu açık bir süreç olarak neoliberalizmin (ya da neoliberalleşmenin) *çelişkiler* barındırdığı. Bu çelişkilerin neoliberalizme içkin çelişkiler olduğu kabul görmekte. Ama aynı zamanda neoliberalizmin her zaman spesifik toplumsal bağlamlarda başka siyasi-kültürel oluşumlar ve iktidar projeleri ile etkileşerek gelişmesinin ve dönüşmesinin sonucu ortaya çıkan çelişkilerin incelenmesinin gerekliliği de vurgulanmakta (Greenhouse, 2010; Kingfisher ve Maskovksy, 2008; Ong, 2006).

Tüm bu kuramsal yaklaşımlar ve analitik kaygılar, antropologların, neoliberalizm çalışmalarında *etnografik araştırmanın* önemini vurgulamasını birlikte getirmekte. Örneğin Ong (2006), dünya çapında tekil bir "Neoliberalizm" ya da "Neoliberal Durum'un" kurgulanmasına karşı bir pozisyondan konuşarak, neoliberalizmin spesifik bağlamlarda etnografik yöntemlerle çalışılması gerektiğini vurgulamakta. Benzer şekilde pek çok antropolog da muğlak tanımlanmış ve de Batı-merkezcil varsayımlara dayalı bir neoliberalizm kavramının analizi ikame etmesi yerine, neoliberalizmin kendisinin spesifik coğrafya ve bağlamlarda, somut iktidar projeleri, siyasi-kültürel oluşumlar ve belli toplumsal aktörlerin pratiklerine odaklanarak çalışılması gerektiğini savunmakta ve etnografinin böylesi bir çalışmayı mümkün kılan en uygun araştırma yöntemi olduğunu iddia etmekte (Ferguson ve Gupta 2002; Greenhouse 2010; Kingfisher ve Maskovksy 2008; Kipnis; Ong 2006).

Antropologların pek de açıklayıcı olmayan ezber bir neoliberalizm kavramsallaştırmasına karşı, bir süreç olarak neoliberalizmin somut ve etnografik olarak çalışılması yönünde oluşturduğu bu eleştiri ve çağrı yerinde ve gerekli gö-

zükmekte. Ancak böylesi bir yaklaşım, aynı zamanda fazla tikelci çalışmalar ve neoliberalizm analizleri doğurma riskini içerebilir. İşte tam bu noktada, bu tikelcilik riskine karşı, antropologların ve coğrafyacıların işbirliği ile oluşturulan ve neoliberalizm çalışmalarında *ilişkiselliği* gözden kaçırmamanın önemini vurgulayan bir kuramsal yaklaşıma değinmek yerinde olacaktır.

Coğrafyacılar ve antropologların işbirliği ile gerçekleştirilen bazı çalışmalar, neoliberalizmin gelişimini, Amerika ve özelde de Chicago okulundan dünyaya belirli politikalar ve programların ihraç edilmesi olarak tekil bir yörünge ile ele alan tarihsel anlatıları eleştirerek, neoliberalleşmenin "*ilişkisel coğrafyalarının*" incelenmesi gerektiğini vurgulamaktalar (England ve Ward, 2007: 6-9). Bir başka deyişle, söz konusu çalışmalar "Kuzey/Güney," "merkez/çevre" "Batı-dışı" kategorileri ile ilişkili varsayımlara dayanan ve neoliberalizmin tarihsel gelişiminin Kuzey'den Güney'e doğru uzanan bir tarihsel izlek takip ettiğini savunan analizleri sorgulamakta. Örneğin Peck (2004: 403), "neoliberal projenin, ne sadece Kuzey'de, ne de sadece Güney'de değil, her ikisinde de oluşturulduğunu" vurgulayarak, ilişkiselliği öne çıkarmakta (England ve Ward, 2007:9). Kısacası hem coğrafyacılar hem antropologlar, neoliberalleşmenin somut tarihsel coğrafyalar ve siyasi-toplumsal bağlamlarda çalışılması gerektiğinde hemfikir. Ancak özellikle coğrafyacılar, neoliberalleşmenin spesifik bağlamlarda çalışılması ile tekil ve birbirinden bağımsız süreçlerin gelişiminden ziyade, spesifik tarihsel coğrafyalarda üretilen neoliberalleşmenin her zaman nasıl başka coğrafyalar ile ilişkisellik ve bağlantı içinde üretildiğini ortaya koymayı hedeflemekte.

Antropologların neoliberalizm çalışmalarına en temel katkılarından birinin de neoliberalizmin sadece ekonomi ve piyasaları ilgilendiren ve dönüştüren bir olgu olmadığını ortaya koymaları olduğunu söyleyebiliriz. Antropolojik çalışmalar, neoliberalizmi aynı zamanda bir *kültürel oluşum* olarak ele alıp incelemekteler. Örneğin Comaroff ve Comaroff (2000), kapitalizmin "ilk gelişi" olarak tanımladıkları 18. – 19. yüzyıl endüstriyel kapitalizminin ardından, kapitalizmin "ikinci gelişi" olarak tanımladıkları neoliberal kapitalizmin ya da kendi terimleri ile "milenyum kapitalizminin" dünyada varoluşun fenomenolojisini; çalışmanın doğasını; benliğin, kültürün ve toplumun yeniden üretimini derinlemesine dönüştürdüğünü savunmaktalar (2000: 305). Neoliberalizmi bir kültürel oluşum olarak ele alan başka antropologlar ise neoliberalizmin merkezinde spesifik bir birey kurgusunun ve bu kurguya dayanan bir toplum tahayyülü olduğunun altını çizmekteler. Neoliberalizmin birey kurgusunun, Batı-merkezcil, cinsiyetçi ve ırkçı yönlerini ortaya koyan çalışmalar, bu birey kurgusuna dayalı sosyal refah politikalarının özellikle (yoksul) kadınlar açısından ne sonuçlar doğurduğunu incelemekteler (Kingfisher, 2002).

Antropolojik çalışmalar içinde neoliberalizmi yeni bir yönetim tarzı olarak ele alan analizler de öne çıkmakta. Örneğin Ferguson ve Gupta (2002), yeni ve ulus-ötesi bir küresel yönetim tarzının yükselmekte olduğunu savunurken,

devlet ile aynı küresel alanı paylaşan sivil toplum kuruluşlarının önemine dikkat çekmekteler ve yönetim tarzının uzamsal boyutlarının incelenmesinin önemini vurgulamaktalar. Yeni bir yönetim tarzı olarak neoliberalizm kuramsallaştırması ile çalışan antropologlar aynı zamanda, Nikolas Rose'un "neoliberal yönetim" kavramsallaştırmasının Batı-merkezcil varsayımlarını eleştirmekteler. Örneğin Mao-sonrası Çin'de denetim pratiklerine odaklanan Kipnis (2008), neoliberal olarak tanımlanan denetim ve yönetim pratiklerinin ne kadar yeni, ne kadar "neoliberal" olduğunu sorgulamakta ve neoliberal yönetim tarzının Batı'dan diğer coğrafyalara bütüncül bir şekilde ithal edilen bir gerçeklik rejimi olarak ele alınmasının sakıncalarına işaret etmekte.

Antropologların neoliberalizm kuramsallaştırmasına en büyük başka katkılarından biri de çalıştıkları siyasal coğrafya ve kültürel bağlamlardan bakarak, neoliberalizmin kuramsallaştırmasına dair birtakım hâkim varsayımlar ve tespitleri sorgulamaları ve alternatif kavramsallaştırmalar sunmaları. Bu nokta ile ilişkili, Afrika üzerine çalışan James Ferguson (2006) ve Güney/Güneydoğu Asya üzerine çalışan Aihwa Ong'un (2006) çalışmalarına kısaca değinmek anlamlı olacaktır.

James Ferguson'un Afrika analizinden başlayacak olursak, Ferguson bize şöyle bir siyasi coğrafyanın tablosunu çizmekte: 1980'ler ve 1990'lar boyunca uluslararası kuruluşların desteği ile hayata geçirilen yapısal uyum paketleri ve devletin sosyal alandan geri çekilmesi sonucu, Afrika tarihinin çoğu zaman negatif olmak üzere en düşük büyüme oranlarının; artan ekonomik eşitsizliğin, dışlanmanın; yolsuzluğun ve şiddetin kronik artışının gözlemlendiği bir Afrika portresi.

Ferguson'a göre Afrika'ya dair bu veriler, küreselleşme literatürünün, Afrika'nın "kara kıta" imajını pekiştirmesini ve Afrika'yı "geri" ve küreselleşmenin "dışında kalmış" bir siyasi coğrafya olarak kurgulamasını ve de çoğu zaman Afrika'yı küreselleşme analizlerinin dışında bırakmasını desteklemiştir. Ancak küreselleşme literatürünün bu yaklaşımı Ferguson'un tam da eleştirdiği noktayı oluşturmakta. Ferguson'un çalışması, küreselleşmenin dışında kalmış bir Afrika analizi sunmaktansa, Afrika'dan bakarak, küreselleşmenin ne olduğu ve nasıl işlediğine dair mevcut kuramları sorgulamakta.

Bu bağlamda Ferguson, küresel sermayenin basitçe tüm küreyi birbirine bağlayan sermaye akışları üzerinden işlemediğini; küreselleşmenin ve sermayenin aynı zamanda uzamsal bölünmeler ve kopukluklar yarattığını da iddia etmekte. Afrika bağlamında, özel askerlerle korunan kuşatılmış bölgelerde uluslararası şirketler tarafından işletilen maden/mineral endüstrisi, Ferguson'a göre neoliberalizmin (*"extractive neoliberalism"*) kendisini tanımlamakta. Ferguson, şiddet ve savaş ortamında özel askerlerle korunan kuşatılmış bölgeler aracılığı ile bir ülkenin doğal zenginliklerini başka coğrafyalara aktarma stratejisinin yakın zamanda Irak'a ithal edilmiş olduğuna değinmekte. Ferguson'a göre bu örnek,

çoklukla yanlış bir şekilde "geri" olarak adlandırılmış olan Afrika siyasetinin ne kadar "güncel" olduğunun ve küreselleşmenin/neoliberalleşmenin hâkim kuramlarda öngörülenden nasıl farklı şekillerde işleyebileceğinin göstergesi.

Doğu ve Güneydoğu Asya üzerine çalışmaları ile tanınan antropolog Aihwa Ong (2006) ise, neoliberalizmi "değişken bir yönetim teknolojisi" olarak tanımlamakta ve bu yönetim teknolojisinin, farklı bölgelere ve popülasyonlara yönelik farklı rasyonaliteler uyguladığını ve farklı muamelelerde bulunduğunu iddia etmekte. Dolayısı ile yönetimin ve egemenliğin tekil bir yöntem üzerinden değil farklılıklar üzerinden kurulduğunu savunan Ong'a göre, bir yönetim teknolojisi olarak neoliberalizm, hem pozitif hem negatif anlamda istisnaların yaratılması üzerinden inşa edilmekte.

Ong'a göre, küresel kapitalizm ve piyasalar açısından "değerli" ve kaynak olarak görülen bölgeler ve popülasyonlar, neoliberal devlet tarafından çeşitli şekillerde imtiyazlarla donatılmakta ve küresel piyasaların öngördüğü neoliberal öznelere dönüşmeleri yönünde teşvik edilmekte. Bir başka deyişle, Ong, neoliberalizmin ve neoliberal devletin popüler olarak iddia edildiği üzere, her zaman geri çekilerek ya da kısıtlamalar getirerek işlemediğini; aynı zamanda küresel sermayenin ve piyasaların ihtiyaçlarına göre, kimi durumlar ve gruplar söz konusu olduğunda, devletin aktif, "koruyucu," teşvik edici roller üstlendiğini yani "pozitif istisnalar" uyguladığını göstermekte. Neoliberal yönetim teknolojilerinin, pozitif istisnalar uyguladığı popülasyonların başında Asya bağlamında belirli etnik gruplara mensup iyi eğitimli üst-orta sınıflar bulunmakta ve Ong'a göre, devlet bu grupları, küresel piyasalarda değerli görülen becerileri geliştirebilmeleri, girişimci ve mobil küresel öznelere dönüşebilmeleri yönünde teşvik etmekte.

Öte yandan, Ong, neoliberal yönetim teknolojilerinin "negatif istisnalar" uyguladığı popülasyonlar bulunduğunu ve piyasalar açısından düşük becerilere sahip, ucuz işgücü olarak görülen alt sınıflar ve göçmen işçilerin bu popülasyonlar arasında bulunduğunu belirtmekte. Ong'a göre, devlet, bu grupları en temel sosyal haklardan mahrum bırakabilmekte. Ayrıca ucuz işgücünü oluşturan bu toplumsal gruplar, çalışma ortamlarında devletin otoriter, kontrol ve disipline edici teknolojilerine maruz bırakılmakta. Burada kısaca özetlemeye çalıştığım bu argümanların temelini oluşturan Ong'un etnografik analizinin yelpazesi, çocuklarını Amerikan üniversitelerine gönderen üst-orta sınıf Asyalı ailelerden, Asya devletlerinin yarattığı özel ticari bölgelere ve fabrikalarda bizzat askerin varlığı ile disipline edilen işçilere kadar uzanmakta.

Son olarak, Ong'un ve Ferguson'un çalışmalarından yola çıkarak, antropolojik araştırmaların, neoliberalizm çalışmalarına katkısı bağlamında bir çıkarımda bulunabiliriz. Ulus-devletlerin çok farklı roller üstlendiği ve küresel sermaye ile farklı ilişkiler içinde olan Afrika ve Güneydoğu Asya ülkelerinin deneyimleri arasındaki farklılıklar, Batı-dışı siyasi coğrafyalarda neoliberalleşmeyi çalışırken

Batı'dan farklılığı ile tanımlanan bütüncül, tekil bir Batı-dışı neoliberalleşme deneyiminden bahsetmemizin mümkün olmadığını göstermekte.

Sonuç yerine

Bu yazıda, güncel sosyal bilim yazınının en popüler analitik kurgusu "neoliberalizm" kavramı üzerine eleştirel bir değerlendirme sunarak kavramın analitik gücü ve sınırları üzerine bir tartışma sunmaya çalıştım. Tartışmanın hareket noktasını ve dayanağını, neoliberalizm üzerine eleştirel olarak tanımlanabilecek sosyal bilim literatürü oluşturdu. Neoliberalizm kavramının analitik popülaritesinin ve tanımlanmamış bir neoliberalizm kavramının sosyal bilim analizini ikame etmiş olmasının teorik ve politik problemlerine dikkat çeken ve neoliberalizmin (ya da neoliberalleşmenin) nitelikli kavramsallaştırılmasını hedefleyen kuramsal yaklaşımları ele aldım. Sosyal bilim analizinde bu kadar sıklıkla kullanılan neoliberalizm kavramının, farklı teorik ve politik konumlardan ele alındığı zaman, başka tanımlamalara ve değişik olgulara denk geldiği gözleminden hareketle, tartışmam seçili üç kuramsal yaklaşım üzerine odaklandı: Coğrafya disiplini ve kent teorisinin neoliberalizm kuramsallaştırması; neoliberalizmi yeni bir yönetim tarzı ve zihniyeti olarak ele alan teorik literatür ve neoliberalizmin kuramsallaştırılmasına ilişkin antropoloji disiplini içinden eleştirel bir perspektif sunan çalışmalar.

Bu yazıda neoliberalizmin kuramsallaştırması üzerine yürüttüğüm tartışmayı, Türkiye üzerine sosyal bilim analizi açısından ele alınabilecek ne gibi sorunsallar ve tartışma soruları ile ilintilendirebiliriz? Kendi başına haylice derinlikli ve kapsamlı bir tartışmayı gerektiren bu soruya istinaden burada sadece birkaç öneride bulunmaya çalışacağım.

Coğrafya ve kent teorisinin neoliberalleşmeye dair kuramsal yaklaşımından bahsederken, bir noktanın özellikle altını çizmeye çalıştım: Toplumsal-siyasi bağlamın ve "patikanın belirleyiciliğinin" önemini vurgulayan bu neoliberalleşme analizlerinin genellikle Kuzey Amerika ve Batı Avrupa bağlamlarına odaklanmaları, bu kuramsal yaklaşımın argümanlarını, Türkiye'nin toplumsal tarihinden ve güncel bağlamından kaynaklanan farklı siyasi, kültürel, iktisadi dinamikler ile ilintili olarak yeniden düşünmemizi ve ilgili sorunsallarımızı ancak böyle bir yeniden düşünmeden sonra formüle etmemizi gerekli kılmakta. Bu noktadan hareketle, üzerinde düşünmenin anlamlı olacağına inandığım birkaç soru önermek istiyorum.

Bu yazıda ele aldığım üzere, coğrafyacı David Harvey'e göre neoliberal doktrinin gücü ve cazibesi, "özgürlük" idealini referans almasında ve neoliberal projeyi bir *özgürlük ve özgürleştirme vaadi* olarak sunmasında yatmakta. Çünkü Harvey'e göre özgürlük kavramı, ABD ve İngiltere gibi toplumsal bağlamlarda, siyasetçilerin kolaylıkla manipüle edebilecekleri ve meşruiyet oluşturmak için rahat-

lıkla kullanabilecekleri bir düğme gibi işlemekte. Harvey'in bahsettiği neoliberal doktrinin özgürlük idealinin temelini oluşturan, bireyin ve piyasaların özgürlüğü, özel mülkiyet hakkı gibi kavramların ABD ve İngiltere bağlamında oluşturabildikleri toplumsal rezonansın aynı şekilde Türkiye için geçerli olmadığını düşünecek olursak, belki üzerinde düşünülmesi gereken önemli sorulardan bazıları şunlar olabilir: Türkiye bağlamında neoliberal öğeler içeren siyasi projeler, ne gibi arzu ve değerlere dokunmaktadır? Bu projeler, özgürlük ve özgürleştirme vaadini nerelerden kurmakta ve farklı toplumsal kesimleri, neoliberal eğilimler içeren siyasi projelere nasıl dâhil edebilmektedir? Kuşkusuz AKP'nin siyasi başarısını incelemeye odaklanmış hegemonya analizlerini de içeren yakın dönem sosyal bilim çalışmalarının bu sorulara cevap aradığını söyleyebiliriz.[21]

Yine coğrafya analizlerinden yola çıkarak başka sorular da formüle etmek mümkün. Bu yazıda ele aldığım üzere, coğrafya analizlerinin neoliberalizm kuramsallaştırmasına en önemli katkılarından biri, neoliberalleşme süreçlerinin hem *coğrafi* olarak hem de *zamansal/tarihsel* olarak kendi içinde *değiştiğini ve dönüştüğünü göstermeleri.* Neoliberalleşmenin coğrafi değişkenliğini vurgulamak isteyen çalışmalar, neoliberalleşmenin küresel düzeyde "eşitsiz coğrafi gelişiminin" izini sürmekte. Dolayısı ile coğrafya analizlerinin hem neoliberalleşmenin eşitsiz coğrafi gelişimine hem de "patikanın belirleyiciliğine" dair yaptıkları vurgu, Türkiye'deki neoliberalleşme süreçlerinin, Kuzey Amerika ve Batı Avrupa ile özdeşleştirilen "Batı" coğrafyasındaki izleğinden farklılığını araştırmayı gerekli kılmakta.

Ancak neoliberalleşmenin "eşitsiz coğrafi gelişimini" sadece "Batı/Batı-dışı," "Kuzey/Güney" kategorilerine denk gelecek şekilde ulus devletler ya da küresel bölgeler arasında bir değişken olarak düşünmek zorunda değiliz. Örneğin Türkiye üzerine sosyal bilim çalışmaları açısından düşünecek olursak, Türkiye içinde neoliberalleşmenin eşitsiz coğrafi gelişiminden bahsedebilir miyiz?[22] Benzer şekilde, tekil ve değişmez bir güç olarak neoliberalizm yerine tarihsel/zamansal olarak dönüşen bir süreç olarak neoliberalleşme kavramsallaştırmasından yola çıkarsak, Türkiye'de 1980'lerden bugünlere uzanan "neoliberal serüven" içinde nasıl kırılma noktaları, dönüşümler tespit etmek mümkün olabilir?[23]

Coğrafya ve siyasal iktisat analizlerinin, "*patikanın belirleyiciliği*" argümanını

21 Neoliberal hegemonyanın /AKP iktidarının, Türkiye'nin spesifik bağlamı ile ilintili toplumsal – kültürel ve sınıfsal dinamikler üzerinden inşa edilmesine dair analiz sunan çalışmalardan bazıları için bkz. Akça vd. (2013), Ataay (2008), Tuğal (2011), Uzgel ve Duru (2004), Yalman (2002).

22 Şu an yürütülmekte olan bazı doktora çalışmalarının, yakın bir zamanda bu soruya önemli cevaplar sunabileceğini düşünüyorum. Örneğin, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü'nde Fırat Genç, doktora tezinde İstanbul üzerinden çok çalışılan kentsel dönüşüm projelerinin Diyarbakır gibi bir coğrafyada nasıl şekillendiğini bağlamsal ve patikanın belirleyiciği (*path dependency*) boyutları ile incelemektedir (Genç, devam etmekte).

23 Türkiye'de neoliberalleşmenin tarihsel dönemselleştirilmesi üzerine soruları için "Neoliberalizm ve Sanat Çalıştayı"nın katılımcı ve dinleyicilerine teşekkür borçluyum. Türkiye'de neoliberal dönemin, iktisadi politikalar bağlamında dönemlendirilmesinin bir örneği için bkz. Pamuk (2012).

temel alacak olursak, Türkiye'nin spesifik bağlamı içinde, *geçmişten devralınan* kurumsal yapılar, politika rejimleri, düzenleyici pratikler, siyasi mücadeleler ile *inşa edilmekte olan neoliberal, piyasa odaklı yapılar* arasında nasıl karmaşık etkileşimler ve bileşimler tespit edebiliriz? Türkiye'de radikal bir şekilde yaşadığımız bir "reform" çağında, neoliberalleşmenin önemli unsuru olan "kamu reformları," pek çok farklı alanı dönüştürmekteyken, kapatılan kurumların pratiklerinin, miraslarının tarihe karıştığını; yeni yasa ve yönetmeliklerle gelen değişikliklerin hemen pratiğe ve öznelliklere yansıdığını varsaymaktansa, toplumsal ve siyasi pratikte "eski" ve "yeni'nin" etkileşim ve bileşimleri bize nasıl karmaşık ve öngörülmeyen sonuçlar sunmaktadır? Ya da neoliberal olarak adlandırdığımız dönemde devlet önemsizleşmekten ziyade idari ve hukuksal düzenlemeleri ile sınıf oluşum süreçlerini de etkileyecek şekilde önemini dönüşerek koruyorsa, bu devlet müdahalesinin doğasını ve sonuçlarını nasıl analiz edebiliriz?[24]

Kuşkusuz tüm bu sorulara cevap verebilmek bu yazıda vurgulamaya çalıştığım bir noktanın önemini göstermekte: Neoliberalleşme süreçlerini çalışanların yapması gereken hayli ampirik iş mevcut. *Bu ampirik iş de değişmez, verili öğelerden oluşmuş bir paket ya da basit kitabi tanımlamalara denk gelen bir "neoliberalizm" olgusunun dünyada zaten ne olduğuna dair önceden kesin hükümlere sahip olduğumuz sonuçlarını ispat etmeye çalışmaktan hayli farklı bir çabaya denk gelmekte ve de somut, açık-uçlu araştırmaları gerekli kılmakta.*

Son olarak, neoliberalizm/neoliberalleşmenin kuramsallaştırılması üzerine bu yazıda yürüttüğüm tartışmanın, Türkiye üzerine sosyal bilim çalışmaları açısından ne ifade edebileceği üzerine birkaç noktaya daha değinerek bu yazıyı tamamlamak istiyorum. Kuşkusuz, Türkiye üzerine çalışan sosyal bilimciler olarak, toplumsal teori, bizlerin "dışarıdan" "Batılı" sosyal bilimcilerden öğrenip çalışmalarımıza "kes-yapıştır" yöntemi ile uygulayacağı analitik bir araç değil. Dolayısı ile Türkiye'deki neoliberalizm çalışmaları açısından analitik ve politik sorunsal, coğrafya disiplininin ya da neoliberalizmi bir yönetim tarzı olarak ele alan kuramsal yaklaşımların, Türkiye'ye "uyarlamasını" yapmaktan daha başka ve öte bir yerlerde yatıyor. Ve nitekim Türkiye üzerine nüanslı ve derinlikli güncel neoliberalizm çalışmaları, bu yazı bağlamında ele alınan kuramsal literatürlerden beslendikleri gibi bu literatürlere kuramsal katkı yapmayı da hedeflemekte.

Kısacası, bir yandan bu yazı bağlamında ele aldığım eleştirel kuramsal yaklaşımlar, Türkiye'de hepimizin gün be gün hayatını tanımlayan güncel dönüşümleri daha iyi analiz edebilme ve politik eleştiri getirmenin yollarını açma potansiyeli sunması bakımından önem taşımakta. Ama aynı zamanda, Türkiye üzerine nitelikli sosyal bilim analizleri inşa edebilmek ve neoliberalizm üzerine kuramsal literatüre katkı yapabilmek, yukarıda değindiğim gibi Türkiye örneğini, esasen başka siyasi coğrafyalar bağlamında üretilmiş teorinin uyarlanabileceği, ispatlanabileceği bir zemin olarak ele almamayı gerektirmekte. Ancak bunu ya-

24 Bu yönde yakın dönemli bir çalışma için bkz. Buğra ve Savaşkan (2012).

parken, başka bir analitik risk olarak Türkiye örneğini teoriye uymayan "istisnai durum" olarak kurgulamak ve mevcut kuramsallaştırmaları analitik bir norm olarak ele almaktan kaçınmanın da önemli olduğunu düşünüyorum. Kanımca, analitik ve politik olarak önemli olan mesele, *Türkiye'den bakarak, adına neoliberal demeyi seçelim ya da seçmeyelim*,[25] güncel dünyayı tanımlayan ve dönüştüren iktidar ve eşitsizlik yapılarının ve ilişkilerinin kuramsallaştırılmasına yeni ve farklı açılımlarla katkıda bulunabilmek.[26]

Ve elbette, bu yazıda yapmaya çalıştığım üzere, analitik bir kategori olarak neoliberalizm kavramından yola çıkarak toplumsal teori ve Türkiye ile ilgili sosyal bilim analizine dair düşünme ve tartışma noktaları ortaya koymanın işin göreceli olarak kolay kısmı olduğunu söyleyebiliriz. Esas zor olan mesele, çalıştığımız spesifik konularda, somut analizler üzerinden bu yazıda değinmeye çalıştığım çetrefil noktaları ve hatta bu yazıda öngöremediğim başka sorunsalları dikkate alan teoriyi inşa edebilmek olsa gerek.

KAYNAKÇA

Akça, İ., Bekmen, A. ve Özden, B. A. der. (2013) *Turkey Reframed: Constituting Neoliberal Hegemony*, Pluto Yayınları, Istanbul.

Akça, İ. ve Bekmen, A. (2007) "Bu Sayıda" *Toplum ve Bilim*, 108.

Akkaya, Y. der. (2009) *Türkiye'de Neoliberalizm, Demokrasi ve Ulus Devlet: 10. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Metinleri*, Yordam Kitap, Istanbul.

Altan-Olcay, Ö. (2011) "Reframing the Ideal Citizen in Turkey: National Belonging and Economic Success in the Era of Neo-liberalism", *New Perspectives on Turkey*, 44: 41-72.

Ataay, F. (2008) *Neoliberalizm ve Muhafazakar Demokrasi: 2000'li Yıllarda Türkiye'de Siyasal Değişimin Dinamikleri*, De Ki Basım Yayım, Ankara.

Ataay, F. (2007) *Neoliberalizm ve Devletin Yeniden Yapılandırılması: Türkiye'de Kamu Reformu Üzerine İncelemeler*, De Ki Basım Yayım, Ankara.

Balkan, N. ve Savran, S. der. (2004) *Neoliberalizmin Tahribatı: 2000'li Yıllarda Türkiye 2*, Metis Yayınları, İstanbul.

Balta-Paker, E. (2012) *Küresel Güvenlik Kompleksi*, İletişim, Istanbul.

Bartu, C.A. ve Kolluoğlu, B. (2008) "Emerging Spaces of Neoliberalism: A Gated Town and Public Housing Project in İstanbul", *New Perspective On Turkey*, 39: 5-46.

Bayramoğlu, S. (2010) *Yönetişim Zihniyeti: Türkiye'de Üst Kurullar ve Siyasal İktidarın Dönüşümü*, İletişim Yayınları, Istanbul.

Bekmen, A. (2011) "Yönetsel Bir Alanın İnşası: Sosyal Sorumlu Yatırımcılık ve Sürdürülebilirlik Endeksleri" *Toplum ve Bilim*, 122: 162-193.

Bekmen, A. (2007) "Bir Yönetim Zihniyeti olarak Liberalizm", *Toplum ve Bilim*, 109: 296-306.

Berksoy, B. (2007) "Neo-Liberalizm ve Toplumsalın Yeniden Kurgulanması: 1980 Sonrası Batı'da ve Türkiye'de Polis Teşkilatları ve Geçirdikleri Yapısal Dönüşüm", *Toplum ve Bilim*, 109: 35-65.

---

25 Bu noktada, çalıştığımız somut konular bağlamında, nüanslı, derinlikli kavramsallaştırılmış bir neoliberalizm/neoliberalleşme kavramını referans alan ya da Türkiye'deki spesifik güncel dönüşümleri açıklamada neoliberalizm kavramının birincilliğini hatta yerindeliğini sorgulayan farklı analitik olasılıklara açık olmak gerekebilir.

26 Belki bu noktada bir örnek olarak, küreselleşmenin dışında kalmış bir Afrika analizi sunmaktansa, Afrika'dan bakarak, küreselleşmenin ne olduğu ve nasıl işlediğine dair mevcut kuramları sorgulayan ve küreselleşmenin kuramsallaştırmasına yeni bir perspektif getiren antropolog James Ferguson'u anabiliriz. Özellikle bkz. Ferguson (2006: 48-49).

Bora, T. (2007) "Bu Sayıda" *Toplum ve Bilim*, 109.

Boratav, K. (1991) *1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, Gerçek Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, P. (2003) *Firing Back: Against the Tyranny of the Market II*, New Press, New York.

Bourdieu, P. (1998) *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market I*, New Press, New York.

Brenner, N. ve Theodore, N. (2002) "Cities and the Geographies of 'Actually Existing Neoliberalism'" *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe* içinde, Blackwell, Oxford, 2-33.

Brenner, N. ve Theodore, N. der. (2002) *Spaces of Neoliberalism*, Blackwell, Oxford.

Buğra, A. ve Savaşkan, O. (2012) "Politics and Class: The Turkish Business Environment in the Neoliberal Age," *New Perspectives on Turkey*, 46: 27-63

Can, Y. İ. (2007) "Türkiye'de Sivil Toplumu Yeniden Düşünmek: Neo-liberal Dönüşümler ve Gönüllülük", *Toplum ve Bilim*, 108: 88-128.

Clarke, J. (2004) *Changing Welfare, Changing States*, Sage, Londra; Thousand Oaks, California.

Comaroff, J. ve Comaroff, J. (2000) "Millennial Capitalism", *Public Culture*, 12 (2): 292-343.

Coşar, S. ve Yücesan-Özdemir, G. der. (2012) *Silent Violence: Neoliberalism, İslamist Politics and the AKP Years in Turkey*, Red Quill Books, Ottawa.

Dedeoğlu, S. ve Elveren A. Y. der. (2012) Gender and Society in Turkey: The Impact of Neoliberal Policies, Political Islam and EU Accession, I. B. Tauris, Londra ve New York.

England, K. ve Ward, K. der. (2007) *Neo-Liberalization: States, Networks, People*, Blackwell, Oxford.

Ferguson, J. (2009) "The Use of Neoliberalism", *Antipode*, 41 (1): 166-184.

Ferguson, J. (2006) *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Duke University Press, Durham [N.C.].

Ferguson, J. ve Gupta, A. (2002) "Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality", *American Ethnologist*, 29 (4): 981-1002.

Friedman, M. (1962) *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago.

Gambetti, Z. (2007) "Linç Girişimleri, Neo-liberalizm ve Güvenlik Devleti", *Toplum ve Bilim*, 109: 7-34.

Genç, F. (devam etmekte olan doktora tezi) *Neoliberal State and TOKİ in 2000s: Governing Housing and Urban Space in Diyarbakır*, Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

Greenhouse, J.C. (2010) *Ethnographies of Neoliberalism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Harvey, D. (2005) *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford.

Hayek, F.A. (1944) *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago.

İnal, K. ve Akkaymak, G. der. (2012) *Neoliberal Transformation of Education in Turkey: Political and Ideological Analysis of Educational Reforms in the Age of the AKP*, Palgrave Macmillan, New York.

Kaya, A. Y. (2011) "Neo-liberal Mülkiyet ya da "Acele Kamulaştırma" Nedir?", *Toplum ve Bilim*, 122: 194-236.

Kayaalp, E. (2012) "Torn in Translation: an Ethnographic Study of Regulatory Decision-Making in Turkey," *Regulation and Governance*, 6 (2): 225-241.

Keyder, Ç. (2005) "Globalization and Social Exclusion in Istanbul," *International Journal of Urban and Regional Research*, 29 (1): 124-134.

Kingfisher, C. der. (2002) *Western Welfare in Decline*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Kingfisher, C. ve Maskovsky, J. (2008) "Introduction: The Limits of Neoliberalism", *Critique of Anthropology, Special Issue on Neoliberalism*, 28 (2): 115-126.

Kipnis, A. (2008) "Audit Cultures: Neoliberal Governmentality, Socialist Legacy, or Technologies of Governing?", *American Ethnologist*, 35 (2): 275-289.

Köse, A., Şenses, F. ve Yeldan, E. der (2011) *Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar*, İletişim, İstanbul.

Kuyucu, T. ve Ünsal, Ö. (2010) "Urban Transformation as State-Led Property Transfer: An Analysis of Two Urban Renewal Projects in Istanbul", *Urban Studies*, 47(7):1479-1499

Madra, Y. ve Adaman, F. (yayınlanacak) "Neoliberal Reason and its Forms: Depoliticization through Economization", *Antipode*.

Mütevellioğlu, N. ve Sönmez S. der. (2009) *Küreselleşme, Kriz ve Türkiye'de Neoliberal Dönüşüm*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

New Perspectives on Turkey (2012) "Special Issue on Turkey's Experience with Neoliberal Policies and Globalization", 47 (Fall).

Ong, A. (2006) *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Duke University Press, Durham [N.C.].

Öniş, Z. ve Şenses F. der. (2009) *Turkey and the Global Economy: Neo-Liberal Restructuring and Integration in the Post-Crisis Era*, Routledge, ABD, Kanada.

Özbay, C., Terzioğlu, A. ve Yasin, Y. der. (2011) *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik*, Metis Yayınları, İstanbul.

Özbay, C. (2011) "Neoliberal Erkekliğin Sosyolojisine Doğru: *Rent Boy*'lar Örneği," Özbay vd. *Neoliberalizm ve Mahremiyet* içinde, Metis, Istanbul, 179-209.

Özkazanç, A. (2007) "Biyo-politik Çağda Suç ve Cezalandırma", *Toplum ve Bilim*, 108: 1S-S1.

Özyeğin, G. (2011) "Arzunun Nesnesi Olmak: Romans, Kırılgan Erkeklik ve Neoliberal Özne," Özbay vd. *Neoliberalizm ve Mahremiyet* içinde, Metis, Istanbul, 151-179.

Pamuk, Ş. (2012) "Turkey's Experience with Neoliberal Policies and Globalization since 1980", *New Perspectives on Turkey*, 47 (Fall): 5-11.

Peck, J. (2010) *Constructions of Neoliberal Reason*, Oxford University Press, Oxford.

Peck, J. ve Tickell, A. (2002) "Neoliberalizing Space" Brenner, N. ve Theodore, N. (der.) *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe* içinde, Blackwell, Oxford, 33-58.

Peck, J., Theodore, N. ve Brenner N. (2009) "Postneoliberalism and its Malcontents", *Antipode*, 41 (1): 94-116.

Praksis (2012-2013) Sayı 30-31: 2000'li Yıllarda Türkiye'de Kamu Politikaları.

Rose, N. (1996a) "Governing 'Advanced' Liberal Democracies", Barry, A., Osborne, T. ve Rose, N. (der.) *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government* içinde, University of Chicago Press, Chicago, 37-64.

Rose, N. (1996b) *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rose, N. (1990) *Governing the Soul: the Shaping of the Private Self*, Routledge, Londra.

Sakızlıoğlu, B. (2007) *Impacts of Urban Renewal Policies: The Case of Tarlabaşı, İstanbul*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

Sönmez, Ü. (2011a) "Türkiye'de Piyasa Reformları ve Düzenleyici Reformlar: Aktör-Merkezli Bir Tarihsel Yaklaşım Önerisi", *Toplum ve Bilim* 120: 133-164.

Sönmez, Ü. (2011b) *Piyasanın İdaresi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Toplum ve Bilim (2007) Sayı 108: Neoliberal İktidara Bakışlar Özel Sayısı.

Tuğal, C. (2012) ""Serbest Meslek Sahibi": Neoliberal Subjectivity among Istanbul's Popular Sectors", *New Perspectives on Turkey*, 46: 65-93.

Tuğal, C. (2011) *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, Koç Üniversitesi Yayınları, Istanbul.

Türem, U. (2011) "A Clock Setting Institute for the Market Age: The Politics of Importing "Competition" to Turkey", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 22: 111-145.

Uzgel, İ. ve Duru, B. (2004) *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, Phoenix Yayınevi, Ankara.

Wacquant, L. (1999) "How penal common sense comes to Europeans Notes on the transatlantic diffusion of the neoliberal doxa", *European Societies*, 1 (3): 319-352.

Williamson, J. (1990) "What Washington Means by Policy Reform", Williamson, J. (der.) *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?* içinde, Institute for International Economics.

Yalman, G. (2002) "Tarihsel bir Perspektiften Türkiye'de Devlet ve Burjuvazi: Rölativist Bir Paradigma mı Hegemonya Stratejisi mi?" *Praksis*, 5.

Yardımcı, S. ve Alemdar, Z. (2010) "The Privatization of Security in Turkey: Reconsidering the State, the Concept of "Governmentality" and Neoliberalism", *New Perspectives on Turkey*, 43: 33-63.

Yazıcı, B. (2012) "The Return to the Family: Welfare, State and Politics of the Family in Turkey", *Anthropological Quarterly*, 85 (1): 103-140.

AKP ve devlet hayırseverliği: Minnet ekonomisi, borç toplumu ve siyasal sermaye birikimi

*Zafer Yılmaz**

Özet: Adalet ve Kalkınma Partisi'nin yüksek düzeylerde seyreden oy oranlarının ve seçim başarılarının arkasında sosyal politikaların, özellikle de sosyal yardım uygulamalarının yer aldığı artık genel kabul görmüş bir gerçek durumundadır. Fakat bu genel kabule rağmen, AKP'nin sosyal yardım pratikleri üzerinden yoksullarla kurduğu ilişkinin siyasal doğası üzerine ve bu yardımların yoksulların dünyasında nasıl bir anlam ihtiva ettiğine dair pek fazla çalışma yapılmış değil. AKP'nin bir devlet düzeyinde kurumsallaştırdığı hayırseverlik odaklı politikaların açıklanmasına günümüzde üç temel sorunsallaştırma hâkim durumdadır: Meseleyi hak-sadaka ikilemine sıkıştıran ve hukuki haklarla sadaka karşıtlığından hareket eden hukuki söylemsel açıklama biçimi. Hayırseverliği, sosyalin kuruluşu içindeki işlevinden hareketle çözümleyen ve hayırseverliğin işlevini temelde sosyalin tutunumunun/bütünleşmesinin sağlanmasına indirgeyen sosyolojik söylem. Son olarak da eleştirel bir perspektiften sorunu bir hegemonya inşa süreci merceğinden okuyan ya da popülist politikaları veya patron-klientelizmi bir açıklayıcı olarak kullanan daha siyasal bir açıklama biçimi. Bu yazı, siyasal antropoloji ile sosyal politikanın siyasal analizini buluşturarak, siyasal açıklama biçimini geliştirmeyi amaçlıyor. Bu bağlamda, bir hediye olarak yardım ve yardımın sembolik ekonomisinin analizinden hareket ederek, hayırseverliğin ürettiği minnet ekonomisinin Türkiye özelinde muhafazakâr ve neoliberal popülist proje tarafından nasıl ve hangi yollarla soğurulduğunu ve bu sürecin ne türde bir çifte borç toplumunun oluşumuna yol açtığını ortaya koymaya çalışıyor. Yazının birinci bölümü, bir hediye/bağış olarak hayırseverlik kavramını merkeze alarak, İslâm dininde hayırseverliğin nasıl bir karşılıklılık ve ne türde bir borç ilişkisinin üretimini içerdiğini analiz ediyor. İkinci bölüm, devlet odaklı bu tür hayırseverlik pratikleri ile maddi yardımların, cemaat inşasına temel oluşturan ve içerisinde duyguların, arzuların ve özdeşliklerin işlediği maddi-sembolik bir uzamı mikro düzeyde nasıl yapılandırdığını ve siyasal sermayenin bu uzamda iş görürken, belirli bir artı-rantı nasıl temellük ettiğini ele alıyor. Ayrıca bu bölümde Patron-klientelizm ve popülizm gibi kavramlar, yardımların sembolik yönüne ışık tutmak için yeniden değerlendiriliyor. Son bölüm ise, AKP dönemi sosyal yardım po-

(*) Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü. Yazıyı okuyarak çok değerli katkılarını sunan Ali Fıkırkoca, Özlem Albayrak, Aydın Ördek ile Özge Özkoç'a ve son olarak da UC Berkeley Sosyoloji Bölümü'nde sürdürmekte olduğum misafir öğretim üyeliği sürecinde yazıyı okuyarak değerli eleştiri ve yorumlarını sunan Cihan Tuğal'a çok teşekkür ederim.

litikaları ve bu politikalar üzerinden devlet hayırseverliğinin kurumsallaşmasını değerlendiriyor. Ortaya konmaya çalışıldığı gibi, Türkiye'de hayırseverlik mantığına dayalı bir sosyal yardım sistemi aracılığıyla sosyal politikaların cemaat inşasına ve belirli bir siyasal sermaye birikimine demirlenme süreci, sosyal borcun siyasal bir borca çevrilmesinin yanında, olumsuz bir karşılıklılığı ve artı-rantı da beraberinde üretiyor. Bir bütün olarak yazı, AKP ve inanç temelli refah örgütlerinin yarattığı paralel refah ağlarının, sadece Türkiye'de entegre hayırseverlik devletinin oluşumunu hızlandırmadığını, aynı zamanda yoksulları çifte borçlandırma aracılığıyla tabiyet altına almayı hedeflediğini tartışmayı amaçlıyor.

Anahtar sözcükler: Adalet ve Kalkınma Partisi, sosyal yardımlar, hayırseverlik, minnet ekonomisi, borç toplumu, siyasal sermaye birikimi

Ev içi barışının ya da ailede hükmedenlerle itaat edenler arasındaki düzenli uyumun kaynağı budur. Çünkü ötekilere bakanlar onlara hükmeder -koca karıya, ana-baba çocuklara, efendiler uşaklara; kendilerine bakılanlar da itaat eder -kadınlar kocalarına, ana-babalarına, uşaklar efendilerine. Fakat imanlı yaşayan ve gökyüzü devletine sefere çıkmış bir hacı gibi olan adil bir adamın ailesinde, hükmedenler görünüşte komutaları altında bulunanlara aslında hizmet ederler; çünkü onların hükmetmesi bir erk sevgisinden değil, başkalarına borçlu oldukları bir ödev duygusundandır -yetke gururundan değil, merhamete olan sevgisinden.

Augustinus, "Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar", s. 224-225.

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) yüksek düzeylerde seyreden oy oranlarının ve seçim başarılarının arkasında sosyal politikaların, özellikle de belediyecilik dönemlerinden süzülerek geliştirilmiş olan sosyal yardım uygulamalarının yer aldığı genel kabul görmüş bir gerçek durumunda.[1] Bu gerçeğe karşın, bazı istisnai çalışmalar dışarıda tutulmak kaydıyla, AKP'nin sosyal yardım pratikleri üzerinden yoksullarla kurduğu ilişkinin siyasal doğası üzerine ve bu yardımların yoksulların dünyasında nasıl bir anlam ihtiva ettiğine dair pek fazla çalışma yapılmış değil. Sosyal yardımlar üzerine medyadan da aşina olduğumuz tartışmalarda sorun, yoksullara ve onların siyasal iktidarla kurdukları ilişkiye dair geniş ve çok katmanlı bir temsil çerçevesi üzerine inşa ediliyor. Bu temsil çerçevesi içerisinde, makarna ve kömür için "oyunu sattığı" iddia edilen yoksullar, bir taraftan oyunu satabilecek kadar muhasebe yapma kabiliyetine sahip rasyonel özneler mertebesine "yükseltilirken", diğer taraftan ise kendi uzun dönemli çıkarlarını göremeyen yanlış bilinç kurbanı mağdurlar derecesine "indiriliyorlar."[2]

1 Sosyal politika alanında önemli çalışmalar kaleme alan Buğra, "AKP'nin Seçim Başarısının Garipliği ve Anlaşılabilirliği" başlıklı yazısında seçmenin neden AKP'ye oy verdiğini açıklamak için bakılması gereken en önemli alanın sosyal politika olduğunu belirtiyor; bkz. Buğra (2011).

2 Yapılan saha araştırmaları kısmi olarak bize yoksulların basit bir şekilde alıcı durumunda olmadığını ve yardım almak için ya da yardımı aldıktan sonra pek çok değişik strateji izlediğini gösteriyor. Yardımlara ulaşmakta yerel ilişkilerin harekete geçirilmesi özel olarak önemli iken, yoksullar ihtiyaç duymadıklarında yardım olarak aldıkları kömür fazlasını satma, yardımları kendi aralarında daha yoksul olanlara dağıtma, gizli bir biçimde birkaç yerden yardım alma vb. gibi pek çok yola başvuruyor bkz. Apaydın, (2011: 90). Ayrıca daha ileride ele alacağımız, inanç temelli yardım dernekleri tarafından dayatılan muhafazakâr sosyal disiplinin yoksullar tarafın-

Sosyal yardımların ve bu minimum transferlerin yoksulların dünyasında ne gibi bir anlam içerdiği, yardımlar vasıtasıyla siyasal iktidarlarla yoksullar arasında ne türde ilişkilerin kurulduğu ve dokunduğu analiz edilmeksizin, sorunun anlaşılması hak-sadaka gibi ikiliklere ya da popülizm-hegemonya gibi, açıklayıcılığı kendinden menkul kavramsal çerçevelere havale ediliyor.[3]

AKP'nin bir devlet politikası düzeyinde kurumsallaştırdığı bu politikaların açıklanmasına günümüzde üç temel sorunsallaştırma hâkim durumdadır: İlk olarak meseleyi hak-sadaka ikilemine sıkıştıran ve hukuki güvence altındaki haklarla sadakayı karşıtlaştıran hukuki söylemsel açıklama biçimi. İkinci olarak, özel olarak devlet hayırseverliğini ve genel olarak hayırseverliği, sosyalin kuruluşu ve hayırseverliğin bu kuruluş içindeki işlevinden hareketle çözümleyen ve hayırseverliğin işlevini temelde sosyalin tutunumunun/bütünleşmesinin sağlanmasına indirgeyen sosyolojik söylem. Son olarak da eleştirel bir perspektiften sorunu bir hegemonya inşa süreci merceğinden okuyan ya da popülist politikaları bir açıklayıcı olarak kullanan daha siyasal bir açıklama biçimi. Bu baskın açıklama biçimlerinin, yardımlar vasıtasıyla kurulan bağımlılık ilişkilerinin özgül doğasını ve onun sembolik materyal veçhesini ıskaladığı kanaatindeyim. Devlet hayırseverliğinin Türkiye'deki özgül biçimini ve bu özgül biçimin siyasal doğasını ortaya koymak için çok katmanlı, siyasal antropolojik bir çözümleme ile sosyal politikanın siyasal analizini buluşturan bir analitik çerçeveye ihtiyacımız var.[4] Bu yazı, bir hediye olarak yardım ve yardımın sembolik ekonomisinin analizinden hareketle, yardımseverliğin Türkiye özelinde özgül bir biçime sahip siyasal sermaye birikimi tarafından nasıl ve hangi yollarla soğurulduğunu ve ne türde bir çifte borç toplumunun oluşumuna yol açtığını ortaya koymaya çalışıyor.

Sadece belediyeler ve inanç temelli refah örgütleri kapsamında değil, 1980 sonrası devlet düzeyinde sistematik olarak örgütlenen yardım eksenli sosyal po-

dan "gizli senaryolar" etrafında manipüle edilip edilmediğine, eğer ediliyorsa hangi yollarla edildiğine, yoksulların bu süreçleri nasıl anlamlandırdığına da bakmak gerekiyor. Örneğin Aydoğan'ın görüştüğü ve Alevi olduğu için belediyeden yardım alamadığını iddia eden bir görüşmeci, yardım alan bir başka Alevinin yardımı ancak kimliğini saklayarak alabildiğini iddia ediyor (Aydoğan, 2009: 84). Bu iddianın doğruluğu tartışılır olsa bile, bize görüşmecinin Aleviliğe ilişkin sahip olduğu güçlü dışlanma hissine ve nesilden nesile aktarılan dışlanma kültürünün öznelerde nasıl güçlü etkiler yaratabildiğine dair pek çok şey söylüyor.

3 Bu yazı da hiç kuşku yok ki bu konuya ilişkin doğrudan bir saha çalışmasına dayanmadığı ölçüde eleştirdiği yaklaşımı belirli bir düzeyde yeniden üretme hatasını işliyor. Fakat bizim buradaki amacımız, bu politikaların siyasal veçhesini ve onu yapılandıran rasyonaliteyi serimlemek ve buna yönelik eleştirel bir analiz yaparak bazı varsayımları ortaya koymak. Yine de bu analizi bütünlemek için yoksulların anlam evrenine daha fazla müdahil olmak şart. Bu eksiği biraz olsun kapatmak için, yürütülmüş olan saha araştırmalarına yeri geldiğinde göndermede bulunacağım. Yazının ilk iki bölümü özellikle bu alanda eksik olan kuramsal tartışmayı geliştirmeyi, ikinci bölüm ise bu tartışmayı güncel gelişmelere odaklanarak somutlaştırmayı amaçlıyor.

4 Türkiye üzerine olan yoksulluk araştırmaları, bu tür bir analiz için önsel bir giriş niteliği taşıyacak veriler sunmakta. Özellikle Erdoğan'ın çalışması çok önemli etnografik ipuçları veriyor; bkz. Erdoğan (2002). Benzer bir etnografik malzemeyi, Tuğal'ın son dönemdeki en yenilikçi ve kapsamlı araştırmalardan biri olan çalışmasında da bulmak mümkün; bkz. Tuğal (2010).

litikaların siyasal doğasını ortaya koymak için yazı, üç ayrı meseleyi buluşturma amacında olan üç ayrı bölümden oluşuyor. Birinci bölümde, bir hediye/bağış olarak hayırseverlik kavramından hareketle, İslâm dininde hayırseverliğin nasıl bir karşılıklılık ve ne türde bir borç ilişkisinin üretimini içerdiğini analiz ediyorum. Marcel Mauss, Marshall Sahlins ve Pierre Bourdieu gibi antropolog ve sosyologların ortaya koyduğu gibi, hediye bir tür karşılıklılığı ve örtük bir zamansal gecikmeye dayalı borcu kapsar. İslâm'da tanımlandığı biçimiyle hayırseverlik de belirli bir karşılıklılık ve borç ilişkisi üretmektedir. Hayırseverliğin genel ekonomisinin analizi bize hediye verme ve bağışta bulunma pratiklerinde somutlaşan, klasik ekonomiden farklı bir yapı arz eden bir ekonomik mantığı sunacağı gibi, bu alanda yapılanan minnet ekonomisinin işleyiş tarzını da açığa çıkaracaktır. Bunun yanında hediyede cisimleşen karşılıklılığın ve onun farklı ekonomik ve siyasal mantıklarla buluştuğunda geçirdiği başkalaşımın siyasal bir analizi, bize karşılıklılığın soğurulması üzerinden kurulan siyasal ilişkilere dair de çok şey söyleyebilir. Daha ileride ele alacağımız gibi, bu özgül karşılıklılığı içeren İslâmi hayırseverlik pratiklerini neoliberal politikalarla buluşturan belediyeler ve yönetici partiler, burada açığa çıkan ekonomiyi farklı bir siyasal birikime tahvil etmenin etkin yollarını keşfettiler ve yoksullarla bağ kurmakta oldukça başarılı oldular. Yazının ikinci bölümü, İslâmi hayırseverlik pratikleri ile neoliberal politikalar arasındaki özgül eklemlenme üzerinden yürütülen politikaların açıklanmasına ilişkin siyasal tartışmanın temel unsurlarını ele alıyor. Bilindiği gibi siyaset bilimi yazınında sosyal yardımlara dayalı politikalar temelde klientalizm, popülizm veya hegemonya kavramları etrafında değerlendirilmiştir. Bu açıklama tarzları içerisinde yardımlar temelde yoksulların desteğini kazanmanın ve yoksulları denetlemenin basit araçlarına indirgenirler. Oysa ki, bu yardımlar basitçe iktidarlar ile alt sınıflar arasında tabiyet ilişkileri kurmanın ötesinde, alt sınıfların sembolik onayıyla değerlenen ve gerçekleşen siyasal sermaye birikiminin önemli araçlarıdır.[5] Bu bölümde Bourdieu'nün sermaye ve alan kavramlarından hareketle, siyasal sermaye inşası ve sosyal yardım alanı arasındaki özgül ilişki değerlendirilecektir.

Son bölümde ise, AKP dönemi sosyal yardım politikalarını ve bu politikalar üzerinden devlet hayırseverliğinin kurumsallaşmasını, ikinci bölümünde geliştirilen çerçeveden hareketle ele alıyorum. Günümüzün devlet merkezli hayırseverlik politikaları, Sahlins'ten ödünç aldığım bir kavramla belirttiğim gibi olumsuz bir karşılıklılık içermekte ve sembolik minnet ekonomisinin soğurulmasın-

5 Bu sembolik değerlenmenin nasıl gerçekleştiğine dair de yeterince saha çalışması yapılmış durumda değil. Yapılan saha araştırmalarından gördüğümüz kadarıyla yoksullar yardımların yetersizliğini ve ayni olarak yapılmasını eleştirse de özellikle yakacak yardımları söz konusu olduğunda çok olumlu konuşuyorlar. Yardımlardan dolayı hükümete karşı olumlu tutum, görüşmecilerden biri tarafından şöyle ifade edilmekte: "Hükümetin başına bir şey gelmesin diye her gün dua ediyorum. En azından çocuklarım kışları sıcak bir evde yaşayabiliyorlar" (Apaydın, 2011: 88).

dan kaynaklı bir borç toplumu oluşumuna yol açmaktadır. Borç ve borçlandırma, hediye biçiminde sunulan bu hayırseverlik pratiklerinin içine kazılıdır. Bu eksende finansal genişlemeye dayalı neoliberal muhafazakâr popülizm, bir taraftan sözcüğün hem iktisadi hem de siyasal-sosyal anlamında bir çifte borç toplumunun oluşumunu hızlandırırken, diğer taraftan da yardımlar ve yoksullarla kişiselleştirilmiş bağlar vasıtasıyla güçlendirilen ve AKP ile başbakan R. T. Erdoğan'ın kişiliğinde tecessüm eden bir siyasal sermaye birikimini teşvik etmekte ve siyasalın inşasını hayırseverlikle çerçevelendirilmiş bir cemaat oluşumuna demirlemektedir.[6] Aslında uzun bir süredir gerçekleşmekte olan, AKP'nin kişisel ilişkilere dayalı ve artık devlet düzeyinde kurumsallaşmış yardım ağları vasıtasıyla, İslâmi cemaatin parçası olanlar arasındaki hayırseverliğe dayalı sosyal ilişkilerden doğan ve karşılıklı tanınma temelinde "bir tür ortak varoluş etiği" de içeren sosyal borcu, sürekli olarak siyasal borca çevirme sürecidir. İslâmi hayırseverlik anlayışından neşet eden bu sosyal borç ilişkisinin özsel olarak neoliberal bir karakteri olmamasına rağmen, gerek sosyal yardım derneklerinin yoksulluk algısı, gerekse AKP'nin bu yardım sistemini neoliberal bir refah anlayışıyla örtüştürmesi ve sosyal karşılıklılık ilişkilerine yapılan siyasal müdahale, sosyal borcun giderek neoliberal ve siyasal bir karakter kazanmasına yol açmaktadır.[7] Finansal borç toplumun yoksul kesimlerini her gün giderek daha fazla pençesine alırken, sosyal borç da finansal borç benzeri bir karakter kazanmakta ve yoğun bir biçimde siyasileşmektedir. Bir başka deyişle, sosyal politikalar ve finansal politikalar arasında, borcu bir tür bağımlılık/tabiyet ilişkisi kurucu araç durumuna getiren ve etik-politik düzeyde borçlu ve borcundan sorumlu bir tür öznelliği teşvik eden, onu her alanda yeniden üreten ve destekleyen bir eş yapı-

6 2005 yılında Endonezya'ya giden başbakan R. T. Erdoğan, orada yaptığı açıklamada "Hayırseverlik genimde var" demişti; bkz. Yeni Şafak (2005). En büyük hayırsever ve iyiliksever olarak AKP ve Erdoğan'ın ve bu bağlamda parti eksenli yardım ağlarının inşası, AKP ve tabanı arasındaki ilişkiyi anlamak için üzerinde mutlaka durulması gereken önemli bir konudur. Borçlanmanın bir diğer ayağı da ekonomik olarak borç altına girmektir. Bu süreç doğrudan finansallaşma ile ilgilidir. Finansallaşma konusunda bkz. Güngen (2010).

7 Fazla ilerlemeden hemen bir hatırlatma yapmakta fayda var: İslâmi hayırseverlik anlayışı, diğer dinsel hayırseverlik anlayışlarında olduğu gibi bir tür genelleşmiş karşılıklılığı içerir. Fakat bu hayırseverlik, ilkel toplumunkinden farklı olarak güçlü hiyerarşik dolayımlara tabidir. Dolayısıyla işin içine bir yaratanın girdiği durumda basitçe genelleşmiş karşılıklılıktan artık bahsedemeyiz. İkinci olarak bu hayırseverlik pratiklerinin neoliberalizmle buluşması, söz konusu karşılıklılığın karakterini önemli ölçüde dönüştürmüştür. Bu hayırseverlik pratiklerine yaslanan güncel hareketler ve yardımlaşma pratikleri, Polanyi'nin bahsettiği anlamda güçlü bir piyasa karşıtı öğe de içeriyor olabilirdi ve bir dereceye kadar hâlâ içerdikleri de iddia edilebilir. Fakat bizim 90'lardan itibaren sosyal politika uygulamalarında tanık olduğumuz şey, bir ikili hareketten farklı olarak, hayata geçirilmeye çalışılan yeni türde bir kurumsal yapılanma ve siyasal proje dolayımıyla, çalışmanın dayatılması, muhafazakâr sosyal kontrolün tesisi, ranta dayalı ağların yerel düzeyde inşa edilmesi ve buradan neoliberal projelere siyasal desteğin türetilmesi ekseninde, piyasa ilişkilerini daha da derinleştiren bir neoliberal hayırseverlik anlayışının Türkiye'de yerleştirilmesidir. Hiç kuşku ki ne bu hayırseverlik faaliyetine katkıda bulunan aktörlerin ne de faydalanıcıların tümü doğrudan bu tür bir piyasalaşmaya destek vermiyor, fakat daha ileride de göreceğimiz gibi, sadece AKP'nin neoliberal sosyal politikaları değil, inanç temelli refah örgütlerinin hayırseverlik, yoksulluk ve yoksul algısı da neoliberal anlayış ile önemli bir biçimde örtüşüyor.

lılık doğmuş durumdadır.[8] Bu eş yapılılık temel mantığını, bir taraftan yoksulluğu temelde bireyin sorumluluk alanına ait ve idari bir problem olarak gören, diğer taraftan ise tabiyet yaratıcı sosyal politikaları küresel düzeyde genelleştirmeyi amaçlayan neoliberal rasyonaliteden almaktadır.

AKP, İslâmi dayanışma örüntülerini çok özgül bir biçimde onun içerisinde soğurarak ve onu Türkiye'nin özgül koşullarına yaratıcı bir biçimde uyarlayarak, bu neoliberal rasyonaliteyi Türkiye bağlamında başarıyla yeniden üretmiştir. Bu bağlamda yeni bir hegemonyadan bahsedeceksek eğer, bu artık ulus, halk ve cemaatin inşasını borca dayalı sosyal politika uygulamalarıyla iç içe geçirmeyi başarmış bir hegemonyadır. Sosyal yardım faaliyetleri bu hegemonyanın kurumsallaşmasında kritik bir rol oynamaktadır. AKP, muhafazakâr sosyal politika uygulamaları aracılığıyla cemaatin maddi-sembolik inşasını, borçla malul bir tür öznelliği ve cemaat inşasına ruhunu veren karşılıklılık ilişkilerinin olumsuz bir karşılıklılık doğrultusunda massedilmesini, siyasal sermaye birikiminin temeli haline getirmektedir. Dönemin analizine geçmeden, ilk olarak hediye bağlamında hayırseverliğin ne tür bir karşılıklılık ve borç ilişkisini yürürlüğe koyduğunu kavradığımızda, bu ilişkinin İslâmi hayırseverlik anlayışı içinde almış olduğu özgül biçimi daha iyi göreceğiz. Bu özgül biçime baktığımızda ise, İslâmi hayırseverlik anlayışının, hem genel hem yerel düzeyde kendine has kimi belirsizlikler içerse de, yararlanmaya hakkı olanlar ve olmayanlara dair sınırlara sahip bir siyasal cemaat inşasını içeren bir siyasal projeye, ne yönden ve nasıl eklemlenebildiğini, bu süreçte nasıl bir dönüşüm geçirdiğini daha iyi kavrayabileceğimizi düşünüyorum.

Hediyeden sadakaya: Hayırseverlik ve borcun üretimi

> *Dördüncü doğa yasası, minnettarlık.* Adalet nasıl ki daha önceki bir ahde dayanırsa; MİNNETTARLIK da önceki bir iyiliğe; yani, önceki bir bağışa dayanır; ve dördüncü doğa yasasıdır; bu yasa şöyle ifade edilebilir, *bir başkasından salt iyilik amacıyla fayda elde etmiş olan bir kişi, o faydayı sağlayanın, iyi niyetinden pişmanlık duymaması için gayret etmelidir.* Çünkü, hiç kimse, kendine bir iyilik gelmesinden başka bir amaçla, kimseye bir şey vermez...
>
> T. Hobbes, *Leviathan*, s. 111.

Mauss, "Bağış ve Hediye Verme Zorunluluğu Üzerine" isimli çok ünlü çalışmasında şu soruya yanıt arıyordu: İlkel ya da arkaik toplumlarda alınan hediyenin geri dönmesi zorunluluğunu gerektiren hak ya da çıkar ilkesi nedir? Verilen şeyde nasıl bir güç vardır ki alanı geri ödeme yapmaya zorlamaktadır? (Mauss, 2006: 206; Sahlins, 2010: 148). Mauss bu toplumlarda tamamen zorunlu olma-

8 Borç kavramının günümüzde ne türde bir etik-politik öznelliği ve tabiyet ilişkisi biçimini teşvik ettiğinin kapsamlı bir analizi için bkz. M. Lazzarato, (2012) ve M. Hardt ve A. Negri (2012), D. Graeber, (2011).

sına rağmen armağanlarla ve hediyelerle isteğe bağlı bir şekilde gerçekleştirilen yükümlülükler ve karşı yükümlülüklerden oluşan bir tür toplam yükümlülükler sistemini analiz etmiştir (Mauss, 2006: 210). Mauss'un çalışmasını ayırt edici kılan, bu toplam yükümlülükler sisteminin basit maddi değiş tokuşun çok ötesine geçen ve bu yükümlülükleri yapılandıran bir sembolik evrene sahip olduğunu ortaya koymuş olmasıdır. Mauss'a göre, bu toplumlarda hediyenin ruhu olduğu düşünülen şey, yani *hau*, toplum içinde bir takım karşılıklılıklar ve yükümlülükler sisteminin oluşmasına yol açıyor; nesneye (*taonga*) içkin olduğu düşünülen bu ruh, karşılık vermeye yönelik bir edimi, iki kişi ve grup arasındaki ilişkiyi doğayla da dolayımlayarak, kişiler arası ve grup içi zorunluluğa dayalı bir karaktere sahip bir şekilde sosyal evrene yerleştiriyordu.[9]

Mauss'un ufuk açan çalışmasından sonra antropologlar, hem *hau* kavramının ifade ettiği anlamı hem de hediye alıp verme/bağış işleminde mevcut olan tarafların sayısını ciddi bir şekilde tartışmışlardır.[10] Bu tartışmaları geliştiren Firth'e göre, "ikinci ve üçüncü taraflar arasındaki mübadele, hediye olarak verilen ilk malın ya da onun *hau*'sunun yerine geçebilecek ikinci bir malı devreye sokmak için gerekliydi" (Sahlins, 2010: 154). İlişki basitçe iki kişi arasında vuku bulan bir alıp-verme ilişkisinin çok ötesinde, grup içinde ittifakların oluşumunu ve dayanışma ilişkilerinin yerleşmesini tetikleyen ve bu grup inşasını insan ile doğa arasındaki birliğin kuruluşuna demirleyen bir karaktere sahiptir. Hediye, kendinden önceki alıp-verme ilişkilerinin doğasını-yükünü de kendinde taşıyan ve sembolik bir evren içinde bu alışverişi hem kişiler arası hem grup içi ilişkilere yayan,

9 Mauss'un yorumları Maorililerin açıklamalarının bir yorumuna dayanır: "*Hau* konusunda, yani şeylerin, özellikle de ormanın ve ormandaki av hayvanlarının ruhu konusunda, R. Elsdon Best'in en iyi bilgi kaynaklarından biri olan Maorili Tamati Ranapiri, bizlere tamamen tesadüfi bir biçimde ve hiçbir önyargı olmaksızın bu sorunu çözme olanağı veren bir anahtar sunmuştur. 'Size *hau*dan bahsedeceğim... *Hau* sıradan bir şey değildir. Kesinlikle değil. Farz edin ki belli bir eşyaya sahipsiniz (*taonga*) ve bu eşyayı bana vereceksiniz; sabit bir fiyat olmadan vereceksiniz. Bu konuda pazarlık yapmayız. Fakat ben bu eşyayı üçüncü bir kişiye vereceğim ve bu kişi belli bir zaman geçtikten sonra ödeme olarak (*utu*) bana bir şey verecektir, bana bir şey hediye edecektir (*taonga*). Oysa bana verdiği bu *taonga* sizden aldığım ve o kişiye verdiğim *taonga*nın ruhudur (*hau*). (Sizden gelen) bu *taonga*ların karşılığında aldığım *taonga*ları size geri vermem gerekir. İster güzel (*rawe*) ister nahoş (*kino*) bir şey olsun, bu *taonga*ları kendime saklamam, benim için doğru (*tika*) olmaz. Bunları size vermem gerekir, çünkü bana verdiğiniz *taonga*nın *hau*sudurlar. Eğer bu ikinci *taonga*yı kendim için saklarsam bana kötülük ve hatta ölüm getirebilir gerçekten. İşte *hau*, kişisel mülkün *hau*su, *taonga*ları *hau*su ve ormanın *hau*su böyle bir şeydir. *Kati ena* (bu konuda yeterli sanırım.'" (Mauss, 2006: 219-220). Metnin başka çevirileri için bkz. Sahlins (2010: 149-150).

10 Bu konudaki kapsamlı derlemeler için bkz. Sahlins (2010), Peebles (2010) ve Singer (2012). *Hau* kavramının anlamı konusunda Sahlins'in açıklamaları oldukça fikir vericidir: "*Hau*, her şeyden önce, belirli ölçüde ruhlar olan nesneler ve belirli ölçüde nesneler olarak etkileşim içinde bulunan birey ve gruplar arasındaki ruhsal bağların bir karışımından oluşur" (Sahlins, 2010: 149); keza *hau* "fazla parçalar, herhangi bir tam ölçüden fazla olan kısım" anlamına gelen bir isimdir. *Hau* aynı zamanda, "mal, ganimet" anlamına da gelir (Sahlins, 2010: 161). Yazar yine bir başka yerde şöyle demektedir: "Nasıl ki dünyevi mübadele bağlamında *hau* bir maldan elde edilen getiriyse, ruhsal bir özellik olarak *hau* da bereket ilkesidir. Birisinde olduğu gibi eşit şekilde diğerinde de insan tarafından elde edilen fayda -onu bir kaynak olarak muhafaza edebilmek için- kaynağına iade edilmelidir" (Sahlins, 2010: 166). *Hau* grup içi bütünsel yükümlükler sistemini doğaya doğru da genişletir.

bir tür karşılıklılık ve yükümlülükler sistemi yaratmaktadır. Böylece hediye taraflar arasında olduğu gibi, grupla doğa arasında da sınırlı bir borç evreni oluşturur. Sahlins'in deyişiyle, "hediyenin bizatihi kendisi, onu verenin kişiliğini ve ormanın *hau*'sunu kendinde cisimleştirerek geri ödemeyi mecburi kılmaktadır. Hediyeyi alan, verenin ruhu tarafından borçlu kılınır" (Sahlins, 2010: 151).

Hediyenin geri dönmesiyle beraber sabit olmayan roller de değişir ve hediye veren/bağışçı, alıcıya dönerken karşılıklılık üçüncü kişilerin aracılığıyla tamamlanır. Kochuyt'un ifade ettiği gibi, "eğer karşı hediye kabul edilirse dönmesi gereken dönmüş olur ve kabul edildiği takdirde hediye bir kez daha karşılık isteyecektir, böylece kendi kendini ve süregelen ilişkiyi üretebilen, sonsuz ileri-geri hareketi elde ederiz. Hediye aracılığıyla sosyal bağlar, sürekli olarak kuvvetlendirilir ve eğer gerekliyse bu bağlar tekrar değerlendirilir." (Kochuyt, 2009: 28). Peki, hediye basitçe bir eşitlik ilişkisi mi tesis etmektedir? Hediye aracılığıyla tesis edilen sınırlı borç ve yükümlülükler ilişkisi tabiyet ilişkilerine nasıl dönüştürülmektedir? Bir başka soru da hediye alma ve verme sürecinde açığa çıkan zamansal gecikme ve tarafların karşılıklılığın zorunluluğu konusundaki gönüllü göz ardı etme tavrıdır. Bu soruların yanıtlarını verebilmek için karşılıklılığın almış olduğu biçimlere, hediye verme ve bağışın simgesel ekonomisine ve aynı zamanda karşılıklı alıp vermeye içkin olan zamansal gecikmeye duyarlı bir analiz geliştirmek gerekmektedir. Sahlins ve Bourdieu'nün açıklamaları da işte bu doğrultudadır.[11] Daha ileride göreceğimiz gibi, sosyal yardım ve hayırseverlik pratiklerinde açığa çıktığı biçimiyle devlet eliyle verme, tam da karşılıklılığın bu doğasına ve siyasal sermaye birikimi adına simgesel ekonominin yapısına müdahale etmektedir. Bu nedenle karşılıklılığa daha yakından bakmalıyız.

Sahlins (2010: 188), toplumun maddi yaşam süreci olarak ekonomi anlayışından hareketle, geri ödemelerin hemen yapılıp yapılmamasına, geri ödemelerin eşdeğerliliğine ve mübadelenin buna benzer maddi ve mekanik boyutları-

11 Bourdieu'nün bahsettiği anlamda, hâkim ekonomik sorunsaldan farklı bir tür "bağış ekonomisine, simgesel metalar ekonomisinin genel kuramı"na ihtiyaç var; bkz. Bourdieu (2005: 164). Burada, "toplumsal eyleyicilerin oralarda "çıkar gütmemekten" bir çıkarı olmasını sağlayacak (...) nesnel koşulları yaratan" bir ekonomik evren vardır (Bourdieu, 2005: 164). Bu tür bir ekonomi anlayışının kökleri Karl Polanyi'nin çalışmalarında, Polanyi'den hareketle geliştirilen ekonomik sosyoloji yaklaşımında ve Bourdiue'nün çalışmalarında vardır (Polanyi, 1957). Bourdieu, ekonomiyi, kâr elde etmeye yönelik merkantil değişime indirgemeyen, toplumsal olarak ekonomik adıyla tanımlanmayan pratiklerin bütünlüğünün yeniden kavranmasını olanaklı kılacak, pratiklerin genel ekonomisinin bilimini oluşturmaya çalışmıştır (Bourdieu, 2002). Bilindiği gibi Polanyi, karşılıklılık, yeniden dağıtım, ev idaresi ve değişime dayalı, "piyasalar tarafından kontrol edilen, düzenlenen ve yönlendirilen" piyasa ekonomisi sistemi olmak üzere temelde dört tipi birbirinden ayrıştırmıştır (Polanyi, 1957: 251; 2000: 99 ve 114). Polanyi'nin insanın geçimini sağlamak için doğaya ve içinde bulunduğu gruba dayalı olduğu ekonominin özsel anlamı ile araç-amaç ilişkisine dayalı formel anlamını nasıl farklılaştırdığı ve karşılaştırmalı olarak bu ayrıştırmaları nasıl kullandığı konusunda bkz. Polanyi (1944), (1957) ve (1971); Polanyi sadece bütün ekonomik biçimlerde bulunduğu düşünülen unsurların tarihsel göreliliğini göstermemiş, aynı zamanda karşılaştırmalı tarihsel bir model kullanarak toplum içindeki farklı ekonomi biçimlerine de dikkat çekmiştir. Polanyi'nin ekonomi üzerine çalışmaları için bkz. Özveren (1999), Dalton (1971), Block (2003), Lie (1991) ve Jenkins (1977).

na dayanan bir karşılıklılıklar şeması ortaya koymuştur. Genelleşmiş karşılıklılık, saf hediyeye dayanır ve diğerkâmlıkla yapıldığı varsayılan değiş-tokuşlara göndermede bulunur. Bir diğer karşılıklılık tipi olan dengelenmiş mübadele ise, "aynı türde malların aynı miktarlarda eş zamanlı olarak mübadele edilmesini" içerir. Son olarak da olumsuz karşılıklılık, genelleşmiş mübadelede olduğu gibi çıkarların göz ardı edilmesine değil, bencilce öz çıkara seslenir ve "açıkça faydacı avantajlar elde etmek üzere başlatılan ve bu doğrultuda sürdürülen" alışverişleri kapsayan, "en gayri şahsi mübadele biçimidir" (Sahlins, 2010: 191). Hayırseverlik ve bağış ekonomisi de ilk bakışta bir tür genelleşmiş karşılıklılık içermektedir. Hayırseverlik, basitçe bir tür iyi niyet ve iyi kalplilik meselesinin ötesine geçen, kadim hediye ahlâkının bir tezahürüdür aslında (Singer, 2012: 24). Fakat işin içerisine siyasi bir merkez girdiğinde karşılıklılığın doğası da bir değişim geçirecektir. Siyasal merkezden kaynaklı hiçbir verme edimi, basitçe genelleşmiş karşılıklılık içerisinde anlamlandırılamaz.[12] Genelleşmiş karşılıklılık içerisinde askıya alınan çıkarlar ve beklentiler, iktidar odaklı verme bağlamında yeniden yürürlüğe konulur. Bu tür bir verme doğrudan, statü ve iktidar inşasına dayalı bir üstünlük kurduğu gibi, bağış ile karşı bağış, hediye ile karşı hediye arasındaki zamansal gecikmeyi de ortadan kaldırır. Oysa ki, bu iki edim arasındaki zamansal gecikme, "bağışla karşı bağış arasında bir perde oluşturma[yı] ve tamamen bakışımsız olan bu iki edimin, tek ve birbiriyle bağlantısız edimler olarak görünmesini sağlama"yı olanaklı kılar (Bourdieu, 2005: 165).[13] Bir başka deyişle, "[b]ir karşılığın bulunmama riski, tam da bağışın "al gülüm ver gülüm"den farklı olmasını sağlamaktadır" (Bourdieu, 2005: 165). Bağışın/hediyenin simgesel ekonomisi temelde hesap yapmayan ve bir başka deyişle öz-aldatmaca evreninde eyleyen özneler dolayımıyla işler.[14] Bourdieu'nün ifadesiyle bu özneler şöyle demektedir aslında: "Ekonomik bir edimde bulunuyorum ama bunu bilmek istemiyorum; bunu öyle bir biçimde yapıyorum ki, kendi kendime ve başkalarına bunun ekonomik bir edim olmadığını söyleyebiliyorum –ve başkalarının gözünde, ancak buna bizzat kendim de inandığım takdirde güvenilir olabilirim" (Bourdieu, 2005: 190). Devlet merkezli modern bağış ekonomisinde ise tam da hesaplayıcı özneler üzerinden işleyen simgesel ekonomiyi askıya alan ve saf çıkarı yeniden yürürlüğe koyan bir mantık iş görmektedir.

12 Sahlins'in belirttiği gibi, siyasal odaklı bir "cömertlik, aynı anda hem olumlu bir ahlâki eylemdir hem de sıradan topluluk üyelerinin borçlu duruma sokulmasıdır. (...) Burada her bir hediye sadece bir statü ilişkisini ifade etmekle kalmaz, tıpkı karşılığı doğrudan ödenmeyen genelleşmiş hediye gibi, sadakate sevk edici bir rol de oynar" (Sahlins, 2010: 202).

13 Hediye, bağış ve yardım arasında doğrudan bir denklik kurmak kuşkusuz sorunludur. Fakat ilksel toplumlarda hediyeye dayalı karşılıklılık ve yükümlülükler sistemi ile teolojik bir bağlamda yeniden tariflenen bağış ve cemaat ve sonradan da devlet merkezli olarak yeniden kurulan yardım arasında önemli bir eş yapılılık vardır. İlerleyen bölümlerde bu eş yapılılık ve farklılaşmayı ele alıyorum.

14 Bourdieu'nün ifadesiyle, "öz aldatmaca, bir kendini mitoslaştırma (...) temeli nesnel yapılarda ve başka türlü düşünme ve eyleme olanağını dışlayan zihinsel yapılarda bulunan gerçek bir kolektif tanımama olan kolektif öz-aldatmaca tarafından desteklenir" (Bourdieu, 2005: 167).

Bu mantık, bağış ekonomisine içkin olan borcun da farklı bir biçimde yeniden üretimine dayanır. Sahlins'in deyişiyle borç, bağış ve hediyeye içkindir; çünkü "hediyeler bir borç oluşturur ve bu borç ödenene kadar sürece dâhil olan bireyler arasındaki ilişkiler dengesiz bir durumdadır" ve "hediye alan kişi, üzerine 'borçluluk gölgesinin düşmesiyle' birlikte veren kişiyle ilişkilerinde belirli kısıtlamalara maruz kalır" (Sahlins, 2010: 204 ve 203). Alıcı tarafından borcun kabulü, bu simgesel bağlamda iş gören bir çeşit *minnet ekonomisini* de doğurmaktadır denebilir. Sonuçta, "borcun kabulü minnete, bu cömert edimi gerçekleştirene karşı kalıcı bir duyguya dönüşür" (Bourdieu, 2005: 175). Fakat daha fazla ilerlemeden hemen belirtelim ki borç/borçlandırma ağının ilksel toplumlarda iş görme biçimi ile devletin müdahalesi sonucu aldığı biçimi ve kapitalist aksiyomatik ile iç içe geçmesi sonucu edindiği yeni iş görme biçimini birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Devletin müdahalesi, kuşkusuz her zaman siyasal bir boyuta sahip olan borcu dönüştürerek, onu yeni özneler arasında vücut bulan siyasal bir ilişkiye çevirirken, hem borç ilişkisini hem de onu kaydeden belleği katı hiyerarşilere tabi kılar.[15]

Hediyenin teoloji bağlamında bağış vermeye dönüştüğü ya da kral veya imparatorun ihsanı haline geldiği, onun cömertliğinin bir tezahürü olduğu topluluklarda vermek, hem yukarıda temel hatlarını sunduğumuz ekonomik olmayan "ekonomi" mantığını kesintiye uğratır hem de sınırlı borcu ilk defa temel iyilik sağlayıcının bedenine sınırsız borçlanmak anlamında sonsuz bir borca çevirir.[16] Devletle birlikte "borç blokları vergi biçiminde sınırsız bir ilişki haline"

15 Deleuze ve Guattari'nin yanında, Sahlins'in bu konudaki açıklamalarını takip ederek bu toplumlar arasındaki farklılıklar üzerine kimi saptamalar yapmak mümkündür: Bütünsel yükümlülük sistemiyle malul olan ve sürekli hediye-alma verme işlemine dayanan ilksel toplumlarda "daimi bir sözleşme durumunda olmakla herkes her şeyi, kendi klanındaki başka herkese ve karşı klandaki bütün herkese borçlu olur." Ve borç temelde sınırlı bir karakter arz eder (Sahlins, 2010: 167). Deleuze ve Guattari'nin etkileyici bir biçimde *Anti-Ödipus*'ta Leach'ten alıntıyla ortaya koydukları gibi, ilkel toplumda "yapının yanal sürekliliği (...) [d]aha ziyade borçlu ve alacaklı arasındaki ekonomik ilişkilerin bir zinciri tarafından sürdürülür (...) İttifak ilişkisinin devamlılığını belirten şey işte bu ödenmemiş borçların varlığıdır" (Deleuze ve Guattari, 2012: 197). Borç, yanal ittifaklar zincirlerini örer ve seyyar borç ittifaklarının zeminini oluşturur. Fakat burada bahsi geçen borç, göreli ve öğeleri (kadınlar, ayin nesneleri, haklar, itibar ve mevki gibi) değişken olan, dolayısıyla kendisi de seyyar olan borçlardır (Deleuze ve Guattari, 2012: 201). Deleuze ve Guattari'nin belirttiği gibi borcu basitçe mübadeleye indirgemek son derece yanlış olacaktır. Yazarlar ilkel kayıt makinesi açısından borç ve bilinçdışı sorununu şu şekilde ortaya koyarlar: "Mauss'un en azından açık bıraktığı soru şudur: borç temelde mübadele ile mi ilişkilidir yoksa mübadelenin bir tarzı, mübadelenin hizmetindeki bir vasıta mıdır? Kategorik bir yanıt ile Levi-Strauss bu soruyu yeniden kapatmış gibidir: borç sadece bilinçdışı toplumsal gerçekliğin akçeye çevrildiği bir üstyapı, bilinçli bir biçimdir. Söz konusu olan başlangıç ilkeleri üzerindeki teorik bir tartışma değildir; ama toplumsal pratiğin bütün bir tasavvuru, bu pratik açısından iletilen önermeler ve bütün bir bilinçdışı sorunudur" (Deleuze ve Guattari, 2012: 248). İttifak-borç aynı zamanda ilkel kayıt makinesi açısından bir hafıza sorunudur (Deleuze ve Guattari, 2012: 248 ve 255). Devletin borç ve ittifak ilişkisine müdahalesi de dolayısıyla, hem bireysel-toplumsal hafızaya hem borç dolayımıyla kurulan ittifakların niteliğine hem de borcun boyutuna/yoğunluğuna bir müdahale olacaktır.

16 Cömertliğini tebaasına sergileyen imparator-kral, temel bağışçı ve hediye verici olarak Foucault'nun belirttiği gibi, tebaasını koruyup kollayan bir tür çoban imgesinde cisimleşen bir tür pastoral iktidarı da sergiler. Pastoral iktidar, korur, kollar, ihsan eder, affeder ve cezalandırır.

gelirken, "borç bir varlık borcu, öznelerin kendi varoluşlarının bir borcu haline gelir" (Deleuze ve Guattari, 260-261; 265).[17] Kapitalist aksiyomatik ise bilindiği gibi sınırsız borcun, despotun-imparatorun bedenine değil, ama finansallaşma yoluyla sermayenin genişlemesine ve gerçekleşmesine dayalı hâle geldiği, sınırsız borçlanmanın sürekli ve helezonik evrenini kurar ve bu evreni sürekli genişleterek derinleştirir. Kredi ve bankacılık sistemi, borcu kapitalizmin sınırsız evrenine demirler. İşin içine devletin, Tanrının ve sermayenin girdiği anda, artık hediye, karşılıklılık, borç gibi kavramlar muazzam bir başkalaşım geçirirler. Peki, borcun, karşılıklılığın ve yükümlülüklerin bu karmaşık sistemi, sadaka vermeye ve hayırseverliğe büyük önem atfeden İslâm dini içinde nasıl işlemektedir? Karşılıklılık, hediye ve borç üzerine açıklamalarımızdan hareketle şimdi bu simgesel ekonominin İslâmi hayırseverlikte almış olduğu özgül biçimi değerlendirebiliriz.

Hayırseverlik ve sadaka üzerine yürütülen tartışmalarda, hayırseverliği basitçe haklarla karşıtlaştırmak gibi bir hata yapıldığına değinmiştim. Yukarıda temel hatlarını verdiğim çerçeveden hareketle görülebileceği gibi, hayırseverlik-bağış ve sadakanın arkasında da güçlü bir karşılıklılık sistemi ve bir çeşit doğal hukuk anlayışı yatmaktadır. Singer'in ifadesiyle, "hayırseverlik bir yandan yasanın talep ettiği bir hediye ya da bağıştır; öte yandan, hayırseverlik yoksulun bir hakkını veya topluluktan haklı bir talebi temsil eder" (Singer, 2012: 17).[18] Genel tanımı itibariyle "kamunun iyiliği için gönüllü eylem" olarak görebileceğimiz hayırseverliğin, İslâm dini içerisinde güçlü kökleri vardır (Singer, 2012: 22).[19] Yine Singer'in ifadesiyle, "hayır amaçlı verme, Müslümanlar için evren-

Bağış ve cömertlik pastoralliğin her zaman için en önemli aracı olmuştur; bkz. Foucault (2007: 120-152). But tür despotik cömertliğin tipik risalesi, Seneca'nın *Merhamet Üzerine* adlı yapıtıdır. Seneca, *De Beneficiis*'te de doğrudan iyilik yapmayı ele alır; bkz. Seneca (1995).

17 Çünkü yazarların ifade ettiği gibi, "Despotizmin ufkunda her zaman için bir tek tanrıcılık vardır" (Deleuze ve Guattari, 2012: 265). Borç basitçe sınırsız hâle gelmez, aynı zamanda tinselleştirilir ve içselleştirilir (Deleuze ve Guattari, 2012: 289). Nietzsche'nin deyişiyle "kara vicdanın vakti yaklaşır" (Deleuze ve Guattari, 2012: 296). Burası artık, tepkisel kuvvetlerin sınırsız borca demirlendiği, "despotik devletin aşırı tinselleştirilmesi ve kapitalist sahanın aşırı içselleşmesi" tarafından tariflenen kara vicdanın alanıdır (Deleuze ve Guattari, 2012: 355). Nietzsche, bilindiği gibi *Ahlakın Soykütüğü*'nde kara vicdanı ele alır ve vicdan, suç ve borç meselesini ilişkilendirir; bkz. Nietzsche (1998: 57-92).

18 Kelimenin "Ingilizce sözlük tanımı (...) hem maddi bir veçheyi, yani muhtaç durumdakilere kayda değer bir yardım yapılmasını, hem de daha duygusal veya felsefi bir bileşeni, yani insan sevgisini içerir" (Singer, 2012: 18-19). Yoksul erken dönem Hıristiyanlık açısından inananın bir tür prototipini de sunar. *Charity* ifadesi, Latince *Caritas*'tan gelmekte ve sevgi anlamını da içermektedir. Kuran-ı Kerim'de de sadaka ve zekât verme üzerine çok sayıda ayet bulunmakla birlikte, böyle özel bir sevgiden ve yüceltmeden bahsetmek mümkün değildir. Hayırseverlik ve din konusunda kapsamlı bir derleme için bkz. Cohen (2005). Hayırseverliğin Avrupa'daki tarihi için ayrıca bkz. Jütte (2011) ve Yılmaz (2012).

19 İslâmi kesimler tarafından bu kökler gerek gazeteler gerek televizyon programları gerekse kitaplar aracılığıyla sürekli gündeme getirilmektedir. Örneğin, toplumsal yardımlaşmanın "Allah'ın emri" olduğunu belirten Pınarbaşı, "Yüce Rabbimiz aciz ve yoksulların korunup kollanmasını emretmiştir" demekte ve Kuran ahlâkının geçerli olduğu toplumlarda aciz durumdakilere yardımın da olacağını belirtmektedir. Yeni Şafak'ta Kutlu da aynı konuya eğilmekte ve meselenin İslâm dini içindeki önemine değinmektedir; bkz. Pınarbaşı (2010) ve Kutlu (2011). *Um-*

sel, ömür boyu üstlenilen, İslâm toplumlarına hem dinî bir ideal hem toplumsal bir uygulama olarak sinmiş bir yükümlülüktür ve böyle olmaya da devam etmektedir" (Singer, 2012: 34). İslâmi kaynaklarda bilindiği gibi hayırseverliğe ilişkin iki uygulama öne çıkmaktadır: Zekât ve sadaka.[20] Zekât İslâm dini tarafından farz olarak görülür, sadaka vermek ise gerek hadisler gerekse Kuran-ı Kerim'in ilgili ayetleri tarafından güçlü bir şekilde tavsiye edilmiştir.[21] Zekât ve sadakanın kelime anlamı itibariyle bile güçlü bir biçimde adalet ve hediye kavramıyla ilişkisi vardır. Mauss'un belirttiğine göre, "Arapça bir kelime olan sadaka, İbranice'deki *zedaqa* gibi başlangıçta sadece adalet anlamına geliyordu ve daha sonra bildiğimiz sadaka halini almıştır. Hatta, iyilik ve yardımseverlik düşüncesinin ve Hıristiyanlık ve İslâm'la birlikte dünyanın her yerine yayılan sadaka düşüncesinin, Mişnaik dönemde, "Yoksullar"ın zaferiyle Kudüs'te doğduğunu söyleyebiliriz. *Zedaqa* kelimesi bu dönemde anlam değiştirir, zira bu kelime İncil'de sadaka anlamına gelmemektedir" (Mauss, 2006: 234). Hem sadaka hem de zekâtın hediye kavramıyla da ilişkileri vardır. Hediyenin, servet fazlası olanların zenginliklerini paylaşma yükümlülüğüne dayanan zekâta dönüştüğü şeklinde bir Mausscu yorum yapmak olanaklıdır ve kelimenin kökeni de İslâm dinindeki bağış-verme pratikleri de bu yorumu destekler niteliktedir (Singer, 2012: 57). Singer'e göre, İbranice *sedaka*, Arapça *sadaka*'yla kökteştir ve her ikisi de Sami dilindeki "hak", "imtiyaz", "bağış" veya "hediye" anlamlarına gelen /sad-del-kaf/ kökü̈yle ve belirlenmiş bir hediye vermenin uygun bir hareket tarzı olduğu fikriyle ilişkilidir (Singer, 2012: 17).[22]

Yine de zekât ile sadaka arasında önemli bir farklılığın olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir. Sonuçta zekât, İslâm devletinin vergi sistemini meydana getiren en önemli üç bileşenden biridir ve "Sünni fıkıh okulları (...) zekâtı Müslüman devletinin lideri olarak Peygamber'e ve halife olarak onun arkasından gelenlere borçlu oldukları bir ödeme olarak görme konusunda birleşirler" (Singer, 2012: 53). Zekât vermek yoluyla mal sahibi aslında hesaplamaya tabi

---

ran Dergisi yayın yönetmeni Cevat Özkaya da şöyle diyor: "Bizim geleneğimizde yoksulun, yetimin başını okşamak diye bir şey vardır. Kibirlenmek için değil, ama onun yanında olduğunu bildirmek ve kalbini yumuşatmak için. Yoksulun varlığı karşısında kibirlenmemek, Allah'a şükretmek için onunla birlikte yaşamalı Müslüman" (Özkaya, 2012). Yine bkz. Eraslan (2012).

20 Zekâtın en önemli biçimlerinden biri de Ramazan ayında verilen fitre zekâtıdır. Günümüzde belediyelerce yardım paketleri şeklinde verildiği gibi, inanç temelli örgütler tarafından da dağıtılmaktadır.

21 Zekâtın hesaplanması tarih içinde dönüşüm geçirmiştir. Singer'in belirttiği gibi: "geleneksel olarak zekât beş servet kaynağı üzerinden hesaplanır: hayvanlar, tarımsal ürünler, altınla gümüş, madenler ve ticaret" (Singer, 2012: 63). Nisap (asgari tutar) her biri için ayrı ayrı hesaplanır. Örneğin, altınla gümüşten toplanan nisap ortalama % 2,5 oranındayken, bazı kaynaklara göre sığır sayısı 30'dan az ise zekât alınmaz. İslâmi hayırseverlik örgütleri tarafından zekât hesaplama siteleri bile oluşturulmuştur (Singer, 2012: 62-65).

22 Hayırseverlik kavramında geçen hayır kelimesinin de Islâmi anlayış içerisinde önemli bir yeri vardır. Hayırseverlik, hayır-şer karşıtlığında önemli bir yer ve rol almaktadır. Kutlu'ya göre, "sözlükte "iyi" yahut "iyilik" mânasında ve "şer"in karşıtı olarak geçen "hayır" kelimesi ayrıca "akıl, mal, adalet, fazilet ve faydalı nesne" vb. gibi mânalara da gelmektedir" (Kutlu, 2011).

kıldığı servetini arıtma niyetini ortaya koyduğu gibi, servetinin bir kısmından vazgeçerek kalan kısmının kutsanmasını da sağlamış olur. Zekât vermek en temelde servetin yeniden bölüşümünü, teolojik bir bağlam içinde yeniden düzenlemekte ve üçüncü bir tarafın yani Allah'ın dahliyle servette hak sahibi olanların haklarını almasını ve servetin geri kalanının Allah ve cemaat nezdinde makbul hâle getirilmesini teminat altına almaktadır. Kuran'da ilgili ayetler vasıtasıyla zenginliğin paylaşımında yoksulların hakları olduğu doğrudan beyan edilmiş ve gerek zekâtla ilgili ayetler yoluyla gerekse inananları sadaka vermeye sevk edici ayetler yoluyla bu hak bir tür güvence altına da alınmıştır.[23] Gerek sadaka gerekse zekât verme pratikleri yukarıda ana hatlarını hediye verme bağlamında verdiğimiz üç taraflı yapıyı teolojik bir bağlam içinde yeniden üretmekte, fakat karşılıklılık ilişkilerini dönüşüme uğratmakta ve borçluluk zincirini farklı bir sembolik ekonomi bağlamında yeniden kurmaktadır. Bu bağlamda T. Kochuyt'un çalışması oldukça fikir vericidir.

Kochuyt'un ifade ettiği gibi, "zekât hali hazırda onlara Allah'ın daha önceden verdiğine karşılık bir karşı hizmettir. Allah ve onun sadık inananları arasındaki karşılıklı ilişkinin bağlayıcı sonucudur: Allah'ın onlara vermesi gibi, onlar da ihtiyaç içinde olanlara vermektedirler" (Kochuyt, 2009: 100). Bu karşılıklılık ilişkisi, zekât ödemeye ve bağışlamaya yönelik bir tür yükümlülükler sistemi yaratır. Bağışlayan vermek zorundadır; çünkü kendisi de Allah'ın kendisine bahşettiği zenginliğin bir alıcısı durumundadır. En üstteki bağışlayıcı ise Allah'ın ta kendisidir ve zenginlik onun bir hediyesi durumundadır. Allah cömertlikte en cömert olandır ve tam da bu nedenle, "zekât Allaha bir borçtur ve zekâtın cemaate yararı, istense ve hoş karşılansa bile, ikincil bir yan üründür. Dağıtılan zekât için herhangi bir övgü ödeyenlere değil, Allah'a aittir" (Singer, 2012: 88). Her ne kadar her iki taraf da bir tür gönüllülük perdesi altında olsa da geri plandaki yükümlülükler sistemi, verme ve alma edimini dayatmaktadır. Sadaka söz konusu olduğunda bu gönüllülük daha açık bir şekilde görülebilir. Sadakada vermeyi gönülden istemek ve verirkenki niyet de son derece önemlidir. Birey herhangi bir şahsi selamet kaygısı gütmemeli ve niyetine gölge düşürme-

---

23 Bkz. *Kuran-ı Kerim* 70. Sure, 24. ayet ve 51. Sure, 19. ayet: "Onlar, mallarında; isteyenler ve (isteyemeyip) mahrum kalanlar için belli bir hak bulunan kimselerdir" (Kuran-ı Kerim, 70/24) ve "Mallarında (yardım) isteyen ve (iffetinden dolayı isteyemeyip) mahrum olanlar için bir hak vardır" (Kuran-ı Kerim, 51/19). İsra Suresi, 26. ayet: "Akrabaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını ver, fakat saçıp savurma" (Kuran-ı Kerim, 17/26). Sadaka vermek ile ilgili de çok sayıda ayet vardır. Örneğin, Bakara Suresi, 273'te şöyle denmektedir: "(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir. İffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen onları zengin sanır. Sen onları yüzlerinden tanırsın. İnsanlardan arsızca (bir şey) istemezler. Siz hayır olarak ne verirseniz, şüphesiz Allah onu bilir." Yine, 271'de: "Sadakaları açıktan verirseniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da keffaret olur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır" (Kuran-ı Kerim, 2/273 ve 271). Bakara, Nisa ve Tevbe surelerinde geçen çok sayıda ayete bakılabilir. İslâm dini çok farklı yollarla infakı (paylaşmayı) teşvik etmiştir. Bu konuda fikir verici bir çalışma için bkz. Denek (2010).

melidir.[24] Verme edimi aynı zamanda alan tarafta da bir tür yükümlülük yaratır. Reddetmek sadece hediyeyi değil, aynı zamanda "hayırseverin ve onun iyiliksever üstünlüğüne yüce davetini de reddetmektir. Tanrı'nın yarattıklarından yararlanma hakkından faydalanmak gerçekte O'nun kurallarına imanlı bir itaati de ima eder" (Kochuyt, 2009: 101). Zekât veya sadaka verildiği anda Allah'tan hediyesini almış olan, sonuçta yine Allah tarafından ihtiyaç içinde olarak addedilen kişiye vermesi gereken hediyeyi verir.[25] Yoksul ve bağış alıcı bu karşılıklılık ve yükümlülükler sistemi içerisinde duası ve minnetiyle inancını sergilemekle yükümlüdür ve o da bu minnet ekonomisi içerisinde minnetini göstererek karşı tarafın çıkar gözetmediğini onaylar ve kendi borcunu ifa eder. Böylece üç taraf arasındaki borç ilişkisi ve karşılıklılık ilişkisi bütünlenir. Hadîd Sûresi, 18. ayette belirtildiği gibi, "sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar ve Allah'a güzel bir borç verenler"e verdikleri kat kat ödenecektir (Kuran-ı Kerim, 57/18).[26] Allah'ın hediyesinden yararlanarak "Allah'a güzel bir borç veren", yani zekât ve sadaka veren taraf Allah'a borç verirken aslında ona olan borcunu ödemekte, alan kişi de zekâtı alarak borçlanırken duasıyla Allah'a minnettarlığını göstererek, bu borcunun karşılığını vermekte ve bu yolla da iyi duygularını ve inancını ortaya koymaktadır. Bu üç taraflı ilişki içerisinde, hem veren tarafa (zengine) ilk borcu (zenginliği) veren hem veren tarafın verme edimi sırasında borcu (zekâtı) kabul eden, yani yoksulla beraber verileni asıl alan hem de alanın (yoksulun) borcunu minnetiyle ve duasıyla ödemesini kabul eden ise aslında Allah'ın ta kendisidir.[27] Böylece üç taraf arasındaki genelleşmiş karşılıklılık ilişkisi kurumsallaşmakta, teolojik bir zeminde bağlanmakta ve düğümlenmektedir (Kochuyt, 2012: 109-110).

Yukarıda anlattığımız gibi zekât ve sadaka biçiminde bağış İslâm içinde basitçe bir hayırseverlik göstergesi değildir. Bu süreç aynı zamanda olası şüphe duyanların yeniden cemaate içerildiği, yoksulların dindar müminler tarafından kurtarıldığı bir süreçtir de. Kochuyt ve Singer'in de ifade ettiği gibi, zekât, sadaka ve diğer hayırseverlik biçimlerinin İslâmi pratikler ve İslâm dini içerisin-

24 Bakara Suresi 262. ayette şöyle denilmektedir: "Mallarını Allah yolunda harcayan, sonra da harcadıklarının peşinden (bunları) başa kakmayan ve gönül incitmeyenlerin, Rab'leri katında mükâfatları vardır. Onlar için korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de" (Kuran-ı Kerim, 2/262).

25 Singer, Gazali'den hareketle erken dönem İslâm'da yoksul ve ihtiyaç sahibi olmak için şöyle demektedir: "Bir kimsenin yoksul olduğunu hükme bağlamanın iki ana etkeni, ihtiyacın (*hacet*) varlığı ve fazlalığın (*fazl*) yokluğuydu. Muhtaç bir kişi rızkı için yeterli kaynaklara (*kifayet*) sahip değildi ve meşru şekilde yardım talebinde bulunabilirdi" (Singer, 2012: 216).

26 Yine, Bakara Suresi, 272. ayette şöyle denmektedir: "Onları hidayete erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah, dilediğini hidayete erdirir. Hayır olarak ne harcarsanız, kendiniz içindir. Zaten siz ancak Allah'ın rızasını kazanmak için harcarsınız. Hayır olarak her ne harcarsanız -hiç hakkınız yenmeden- karşılığı size tastamam ödenir" (Kuran-ı Kerim, 2/272).

27 Tevbe Suresi, 104. ayette şöyle denmektedir: "Onlar, kullarının tövbesini kabul edenin ve sadakaları alanın Allah olduğunu; tövbeyi çok kabul edenin, çok merhametli olanın Allah olduğunu bilmediler mi?" (Kuran-ı Kerim, 9/104).

de çok güçlü bir cemaat kurucu niteliği vardır. Zekât almayı hak edenler *Kuran-ı Kerim Bakara Suresi, 177. ayette* çok net bir şekilde tanımlanmıştır: "İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir" (Kuran-ı Kerim, 2/177). Aslında zekât ve sadaka doğrudan cemaatin sınırlarının belirlenmesini ve ümmetin sınırlarının perçinlenmesini sağlar (Kochuyt, 2009: 103). Sonuçta "hayırseverlik, inananlarla sınırlanmıştır ve zekât inanç değiştirme potansiyeli olanların dışına geçmez. (...) Muhtaç olanın bağlı olduğu inançtan ziyade bizatihi yoksulluk, müdahale için yeterli neden değildir. Sadaka vermek içsel bir dayanışma tarafından karakterize olunan bir grubu inşa eder (...) inançsızlar grup dışını oluştururlar ve Müslümanların cemaatine ait değillerdir" (Kochuyt, 2009: 104). Hayırseverliğin bu biçimi bir inançlılar cemaatini kurar ve onun sınırlarını belirlerken yukarıda temel hatlarını verdiğimiz genelleşmiş karşılıklılığa da yeni bir çehre edindirir. Artık genelleşmiş karşılıklılığı, veren ile alan arasındaki ilişkiyi ve borcu düzenleyen ve ona teolojik bağlamda asimetrik bir boyut edindiren her şeyin üzerinde olan Allah'tır.

Bu tür bir hayırseverlik zemininden hareket eden sosyal hareketlerin ve cemaatlerin 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren öne çıkmaya başlamasıyla, sosyal bilimcilerin de ilgisi daha fazla bu yöne dönmeye başlamıştır. İslâm dinini yayma ya da İslâmi yönelimli parti ve hareketleri iktidara taşımak için bu davaya hizmet eden inanç temelli refah örgütleri ve siyasi hareketler tarafından yardımseverlik politikaları etkin bir araç olarak kullanılmıştır. Singer'in ifade ettiği gibi, İslâmi aktivizmin ve bu aktivizme destek veren İslâmi büyük ve küçük burjuvazinin yükselişi, Türkiye ve Mısır gibi ülkelerde bir tür karma hayırseverlik ekonomisi oluşturmuştur (Singer, 2012: 238).[28]

Türkiye'de hem Deniz Feneri, Kimse Yok mu? gibi inanç temelli örgütler ve vakıflar aracılığıyla hem de belediyeler aracılığıyla İslâmi hayırseverlik anlayışına dayalı politikalar popülerleştirilerek yaygınlaştırıldı ve güçlü bir yardım ağı kurumsallaştırıldı. Bu yapılar bağış ve hediyeye dayalı sembolik ekonomiyi cemaat inşası merkezli bir siyaset üretimi ve siyasal sermaye birikimi sürecine evriltmenin başarılı yollarını buldular. Aynı zamanda hediye verme-alma ilişki-

28 Mısır'da Müslüman Kardeşler ve Filistin'de Hamas tipik örnekler olarak gösterilmektedir. Devlet ile İslâmi hayırseverlik politikaları sürdüren aktörler arasında ilk başlarda bir çatışma var gibi görünmektedir. Bir tür devlet hayırseverliği Türkiye'de özellikle 1980 sonrasında ANAP tarafından uygulamaya konulmaya başlanmıştı. 28 Şubat sürecinde bir çatışma yaşandıysa da sonradan bu örgütler faaliyetlerine herhangi bir sorunla karşılaşmaksızın devam etmiş gibi görünüyor.

sinde örtük olarak bulunan genelleşmiş karşılıklılığı, bir tür siyasal ittifak kurucu olumsuz karşılıklılığa, bu karşılıklılığa eşlik eden sınırlı borcu da sınırsız borca çeviren sosyal politika uygulamalarını hayata geçirdiler.[29] Bu hayırseverlik politikalarının Türkiye'de devlet politikaları düzeyinde nasıl sistematikleştirildiği ve belirli bir yönetim mantığıyla nasıl buluştuğu meselesine geçmeden önce, onun siyasal doğası üzerine biraz daha durmak gerekiyor. Hediyeden hayırseverliğe geçerken karşılıklılığın ve borcun başkalaşımını ve onun İslâm dini içerisinde teolojik düzeyde almış özgül yapıyı gördükten sonra, siyasal düzeyde devlet merkezli vermeyi ve devletin bu tür bir hayırseverlik pratiğini sosyal politikalarında benimsemesini nasıl anlamlandırmalıyız? Patron-klientalizm, popülizm ya da siyasal sermaye inşası eksenli analizler, özellikle İslâmi hayırseverlik anlayışının yaygınlaştığı ve hayırseverliğin devlet düzeyinde örgütlendiği bir konjonktürde ne ölçüde açıklayıcı bir çerçeve görevi görmektedir?

Patron-klientalizm, yardımlar ve siyasal sermaye birikimi

Biriktir, biriktir! Musa da bu peygamberler de!
K. Marx, *Kapital I*, s. 568.

Bu sorulara yanıt üretebilmek için hayırseverliği yeniden gözden geçirmek gerekiyor. Temelde Mauss'un eserinden hareketle hayırseverlik sosyali kuran bir ritüel, ilke veya davranış biçimi olarak görülmektedir. Hayırseverlik, sosyalin eşitsiz bir biçimde kuruluşunu, statü farklarının ifade edilerek inşasını ve güç farklarının kurumsallaştırılmasını sağlamaktadır. Bu yaklaşım hayırseverliği işlevselci bir bakış açısından hareketle, öncelikle toplumsal tutunumu sağlayan ve aynı zamanda toplum içindeki bir kişi ya da grubun liderliğini temellendiren ve meşrulaştıran bir şey olarak görmektedir. Özellikle İslâm toplumlarında hayırseverliğe ilişkin en yetkin çalışmalardan birini yapmış olan Singer'in görüşü bu yaklaşımı iyi özetlemektedir: "Bağışlar kişiler arası ilişkilerin dokusunu etkiliyor ve sadaka ise bağımlılık ve yükümlülük, şükran ve itaat bağları yaratıyordu. Bunlar bir tür sosyal tutkaldı. Aynı zamanda, belirli bir düzeyde bağış yapabilme imkânı toplumdaki yatay bölünmelerin önemli bir göstergesidir" (Singer, 2012: 298). Yine borç kavramı da ya sosyal tutunum bakış açısından ya da iktisadi bir sorun olarak ele alınmıştır.[30] Borç ve hayırseverliğin siyasal analizi,

29 Türkiye'de söz konusu hayırseverlik eksenli sosyal politikaların Osmanlı döneminden gelen güçlü bir geçmişi vardır. Hayırseverliğin tarihi ve geç dönem Osmanlı'da hayırseverlik pratikleri için bkz. Özbek (2002). Hayırseverlik üzerine son dönemde yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. TÜSEV (2006).

30 Türkiye'de borcun toplum ve siyasal ilişkiler açısından taşıdığı öneme dair pek fazla çalışma mevcut değil. Bu konudaki istisnalardan biri olan çalışmasında Yükseker de sorunu yine sosyalin tutunumuna/bütünleşmesine indirgemektedir. Yükseker şöyle demektedir: "Türkiye'de ödenemeyen borçlar fikri ve bunun yarattığı borçluluk duygusu ve zorunluluklar, aile, topluluk ve siyasi toplumu bütünleştiren, hatta kuran bir çimentodur" (Yükseker, 2010: 12).

genelde bu kavram çiftlerinin patron-klientalizm ilişkilerinin kuruluşunda oynadığı rol üzerinden değerlendirilmektedir. Patron ve klienteler (Hami ile himaye edilenler) arasında cereyan eden yüz yüze ilişkilerin, iki taraflı bir ilişkiyi, hiyerarşiyi, tekrarı ve bir tür olumsallığı içerdiği düşünülmektedir (Hicken, 2011: 290).[31] Devlet eliyle hayırseverliğin ve sınırlı sosyal yardımın nasıl işlediğini anlamak için elimizde patronaj ilişkileri, hegemonya ve popülizm kavramlarından oluşan bir analitik çerçeve mevcut. Fakat daha ileride de belirttiğim gibi, simgesel ve maddi bir analiz için sosyal yardım alanının bir çözümlemesini yapmak ve siyasal sermayenin inşasının burada temellenen ayağını iyi çözümlemek gerekiyor.[32]

Ana akım siyaset bilimi yazınında, yukarıda belirttiğimiz gibi, yoksulluk, siyasal partiler ve sosyal yardımlar ilişkisi, patron-klient ilişkilerinin kuruluşu çerçevesinde değerlendirilmektedir. Özellikle geç kapitalistleşen ülkeler söz konusu olduğunda, klientalizm, bu ülkelerde siyasetin vazgeçilemez bir unsuru olarak görülür. Stokes'a göre siyasal klientalizm, "patronun 'beni destekledin mi ya da destekleyecek misin?' sorusunu basitçe bölüşüm kriteri olarak kullandığı, seçim desteğine karşılık maddi malların sunulması" durumu olarak tanımlamaktadır (Stokes, 2007: 604-605). Sosyal yardımlar vasıtasıyla kurulan ikili dikey ittifak ilişkilerinin, yoksulların doğru fiyata oylarını "satmalarında" temel işi gördüğü düşünülmektedir (Stokes, 2007: 605).[33] Auyero'nun ifade ettiği gibi, siyasal klientalizm, "yoksulların ve sefalet içerisindeki halkın niçin bazen popülist liderleri, başka zamanlarda otoriter ve muhafazakâr liderleri takip ettiğini açıklamak için kullanılmaktadır" (Auyero, 2012: 96). Klientalizm, "dikey siyasal içerilme biçimi" olarak, tam bu bağlam içerisinde, yoksulun yurttaşlığının ve yurttaşın yoksulluğunun hatırlandığı ve yoksulun basitçe bir tür tabiyete boyun eğmenin ötesinde, yurttaşlığın kendisini bir tür stratejiye çevirdiği bir tür mübadeleyi ve süreci de işaret eder.[34] Oysa klientalizm konusunda da-

31 Son dönemlerdeki analizlerde yüz yüze ilişkilerin dışında *broke*rlar (aracılar) ve ağlar üzerinde durulmakta ve kişisel, ikili ilişkiye dâhil olan tarafların hem sayısı hem de ilişkilerin niteliği daha kapsamlı bir biçimde ele alınmaktadır (Hicken, 2011: 291).

32 Yardım vasıtasıyla siyasal sermaye birikimi sadece modern toplumlara özgü değildir; fakat modern toplumda özgül bir biçim alır. Yardım etme, bağışta bulunma ve cömertlik, modern devletin idari aygıtı tarafından merkezî bir kurumsal yapı aracılığıyla yerine getirilmeden çok önce, dinler tarafından da temellendirilmiş ve krallar, imparatorlar ve padişahlar tarafından da güçlü bir şekilde kullanılmış bir araçtır. Sosyal yardım sahasının bir alan olarak analizini yapmak için bu alanın işleyişinin genel yasalarını bu alanın hangi türde sermaye biçimleri tarafından yapılandırıldığını, sosyal sermaye gibi bu sahada etkin hangi tür sermayelerinin birbirine dönüştüğünü ortaya koymak gerekiyor. Aynı zamanda, Singer'in ifade ettiği gibi, "Hayırseverliğin, şahsi güç ve statü kazanımları için nasıl kullanıldığı ve bağış verenlerin bağış alanları nasıl manipüle ettikleri ve bunun karşılığında kendilerinin nasıl manipüle edildikleri"ni de araştırmak gerekiyor (Singer, 2012: 23).

33 Oy satma davranışı ve klientalizm konularında ayrıca bkz. Vincente ve Wantchekon (2009) ve Finan ve Schehter (2011).

34 Mübadele, her zaman ve basitçe piyasa demek değildir. Buradaki değiş tokuşu da piyasa mübadelesine indirgemek son derece sorunludur. Sahlins'in de belirttiği gibi mübadele ittifak kurmanın, en önemli araçlarından biridir ve Bourdieu'nün belirttiği gibi bağış ve hediyeye daya-

ha çok ilişkinin bağımlılık yaratan tarafı üzerinde durulmuştur. Dikey ve hiyerarşik ilişkiler üzerinden yükselen bağımlılık ilişkileri, "daha zayıf birinin güçlü olandan bir şey aldığı ve karşılığında güçlü olanın bağlılık ve karşı hizmet talebini örtülü biçimde yahut açıkça kabul ettiği bir güç denklemi"ni içerir (Singer, 2012: 41). Klientalizm taraflar arasında bir tür karşılıklılık içermekle beraber, bu karşılıklılığın doğası negatif karakterdedir ve temelde sömürü ve tahakküm üzerinde yükselir. Bu bağlamda klientalizm en temelde genelleşmiş karşılıklılığı bir tür negatif karşılıklılığa çevirir. En azından taraflardan bir tanesi buradaki mübadeleyi faydacı avantajlar elde etmek için başlatır ve daha da önemlisi, sanılanın ve iddia edilenin aksine, kişisel ilişkilerle aynı zamanda kişilerin mübadele açısından özgüllüğünü bir anlamda önemsizleştiren en gayri şahsi mübadele biçimini de yürürlüğe koyar. Bu negatif karşılıklılık ekseninde yoksullarla siyasal partiler ve iktidarlar arasında, "yoksulların failliklerini, geçim güvenliği arayışı peşinde genellikle daha güçlü ve potansiyel olarak sömürücü aktörlerle, değiş tokuş ettikleri Faustçu bir mübadele" olduğu iddia edilmiştir (Hickey ve Breaking, 2005: 852).[35]

Patron-klient analiz çerçevesi, bağımlılık içerisinde olmakla beraber yine de kendi çıkarlarını hesap eden ve bu doğrultuda mübadelede bulunan aktörler tahayyülüne dayanmaktadır. Bu bağlamda bir taraftan bağımlı olarak görülen aktörler, diğer taraftan rasyonel özne statüsü edinirler. Mübadele ilişkisini fazlasıyla rasyonel parçaya indirgeyen bir yaklaşım vardır aslında. Taraflar arasındaki bağlılık ve bağımlılık ilişkilerini kuran duygular, sembolik ekonomiye dayalı süreçler ve söylemsel oluşumlar genellikle analizin dışında bırakılır ve maddi yardım süreçleri de bu boyutlarından adeta soyundurulur (Auyero, 2012). Oysa ki, maddi yardım süreçlerinin söz konusu boyutu ve burada vuku bulan mübadeleye içkin gayri şahsiliğin yanında, cemaat kurucu boyut da bizzat yardımı çevreleyen sembolik ekonomi bağlamında devreye girer. Bu anlamda maddi yardım ve yardımın oynadığı rolle elde edilen siyasi destek ve burada gerçekleşen mübadele ikili bir karakter arz eder: Bir taraftan genelleşmiş karşılıklılığı olumsuz karşılıklılığa çevirir ve son derece kişisel bir mübadele biçimine gayri şahsi bir mübadele ilkesi dayatırken (al gülüm ver gülüm gibi), diğer taraftan da bu verme edimi aracılığıyla, bu mübadeleye dâhil olabilecek makbul özneleri içeren bir tür cemaat oluşumunu hedefler (ümmet, halk, cemaat vs.).[36]

Yardım süreçlerinin bu söz konusu boyutları, tarafların bir araya gelmesinde

---

lı "mübadele, mübadele edilen şeyleri birer tanıma işaretine dönüştürür ve ima ettiği karşılıklı tanıma ve grup üyeliğinin tanınması aracılığıyla grubu yeniden üretir. Aynı şekilde, ötesinde kurucu mübadelenin (ticaret, *commensality* ya da evlilik gibi) gerçekleştirilemeyeceği grubun sınırlarını da yeniden tasdik eder" (Bourdieu, 2002: 287). Ayrıca bkz. Sahlins (2010: 168).

35 Yine de daha önce belirttiğim gibi yoksulları fazlasıyla eli kolu bağlı duruma indirgeyen bu tür analizlere karşı biraz ihtiyatla yaklaşarak, yönetenlerin eylem alanının yönetilenler tarafından nasıl sınırlandığını, yoksulların izlediği stratejileri de göz önüne almalıyız.

36 Klientalist mübadelede sadece karşılıklılık ve dolayısıyla yükümlülükler sisteminin değil, yardımların kesileceğinden duyulan korkunun da etkisi olduğu düşünülmüştür (Stokes, 2007: 609).

ve özgül ittifakların kurulmasında son derece etkili olduğu gibi, farklı borçlandırma stratejilerinin hayata geçirilmesinde de etkilidir.[37] Tek taraflı olarak itaat ve bağımlılık ve içerme üzerine kurulu olan analiz, Türkiye özelinde de göreceğimiz üzere, siyasal destek sağlamanın borçlandırma ve cemaat oluşumuna dâhil etme gibi daha etkin biçimlerini, basitçe maddi değiş tokuşa indirgediği gibi, yoksulların hayırsever girişimler üzerinde nasıl etkilerde bulunduğunu ve gündelik hayatın idamesinde sıklıkla başvurulan bir "sorun çözme stratejisi" olarak bu ağları nasıl kullandığını da açıklayamamaktadır.[38] Kuşkusuz açıklanması gereken en önemli konulardan biri de yoksulların hak temelli ve belirli bir program ekseninde üretilen refah politikaları yerine niçin bu tür politikaları "tercih" ettiğidir?[39] Popülizm ve hegemonya gibi kavramların rolünü de bu bağlamda tekrar düşünebilir ve sembolik süreçler ekseninde bu kavramları daha da derinleştirebiliriz.

Yoksullarla hayırseverlik ve sosyal yardımlar üzerinden kurulan bağların siyasal doğasını daha eleştirel bir perspektiften ortaya koyan analizler, yardımlar vasıtasıyla alt sınıfların hâkim siyasal partiler ve iktidarlar tarafından içerilme ve pasifleştirilme süreçlerine işaret etmişlerdir. Fakat popülizm kavramından hareketle yardımlar, alt sınıfların manipülasyonunda rol oynayan etkili araçlar olarak değerlendirilirken, yoksulları tanıyan ve halk kavramını içeren maddi-sembolik stratejilerde yardımların ve hayırseverliğin oynadığı rol göz ardı edilmektedir.[40] Maddi ve sembolik veçheye sahip popülist politikalar içerisinde yok-

37 Yardımlar aracılığıyla borçlandırma konusunda Auyero ve Lawson ile Green'in çalışmaları fikir vericidir. Örneğin Auyero'nu araştırmasında Peronist Parti'nin takipçisine, yerel parti aracısının kendisine bedava ilaç karşılığı toplantılarını takip edip etmesini isteyip istemediği sorulduğunda, takipçinin verdiği yanıt şöyledir: "Hayır (...) başkaları yerine onunla gitmem gerektiğini biliyorum; çünkü o bana ilaç, ya da biraz süt, ya da bir paket şeker verdi. Ona karşı yükümlülüğümü yerine getirmek ve minnetimi göstermek için onunla gösteriye gitmem gerektiğini biliyorum" (Auyero'dan alıntılayan Stokes, 2007: 609). Lawson ve Green ise kapsamlı bir klientalizm araştırması yapmış ve kendini zorlamaya/kendi kendine dayatamaya dayalı bir klientalizmin (*self-enforcing clientelism*) ve kendini borçlu hissetmenin, karşılıklılık ilkesi gereği yardımlardan nasıl ortaya çıktığını ampirik olarak da kapsamlı bir araştırmayla göstermişlerdir (Lawson ve Green, 2012: 4-5).

38 Klientalist ağların bir "sorun çözme stratejisi" olarak kullanımına dair bkz. Auyero (2012).

39 Bu konuda Kitchell'in açıklamaları fikir vericidir: "Yoksul ve eğitimsiz yurttaşlar, daha kısa süreli nedensel zincirlere yaslanarak, anlık avantajlara değer vererek (...) geleceği iskonto ederler" (Kitchell'den alıntılayan Stokes, 2007: 618). Geçimin giderek kısa sürelileştiği ve yarınsızlaştığı neoliberal zamanlarda bu özellikle böyledir. Fakat bu tür açıklamaların saha araştırmaları ve etnografi temelli çalışmalar tarafından test edilmesi gerekmektedir.

40 Popülizm sosyal bilimlerde ve özellikle karşılaştırmalı siyaset yazınında, Latin Amerika merkezli olmak üzere uzun süredir tartışılan bir kavramdır. Kavramın halkı homojen bir birim olarak temsil ettiği, siyasal çelişkiyi halkla elitler arasına konumlandırdığı, cemaat ya da "cemaat, toplum ve millet fikirlerini birleştiren tek bir baskın partide" ve yoksul kesimlere yönelik klientalist yardım ağlarında ifadesini bulduğu iddia edilmiştir (Taggart, 2004: 20). Di Tella'nın tanımı da fikir vericidir: Popülizm, "harekete geçen ancak özerk biçimde örgütlenmiş olmayan bir halk kesimine dayanan, toplumun orta ve üst katmanlarında kökleri bulunan bir seçkin kesim tarafından yönetilen ve lider ile takipçileri arasındaki karizmatik ve kişiselleşmiş bir bağ tarafından bir arada tutulan siyasal bir hareket"tir (Di Tella'dan alıntılayan Taggart, 2004: 17). Popülizm konusunda son dönemdeki en etkili eser ise bilindiği gibi Laclau tarafından verilmiştir; bkz. Laclau (2007). Popülizm konusundaki en temel sorunlardan biri kavramın Doğu-Batı top-

sulların kısmi içerilmesi, maddi ve sembolik ve dolayısıyla da siyasal bir boyuta sahiptir. Yardımları basitçe ihtiyaç karşılama ve kendine tabi kılma stratejileri bağlamında ele almak, bir önceki bölümde değerlendirdiğimiz yardımların cemaat inşa edici, "biz" kurucu yönünü ve bu bağlamda yürürlüğe konulan borçlandırma stratejilerini ıskalamak anlamına gelecektir. Yardımların bu yönünü değerlendirmediğimizde, neoliberalizm ile popülist politikaları özgül bir muhafazakâr-neoliberal popülizm bağlamında birleştiren AKP benzeri partilerin yoksullar için gizli cazibesinin kaynakları da görünmezleşmektedir.[41]

Yardımları, hayırseverliği ve onun karşılıklılığa dayalı ittifak kurucu karakterini soğurmaya çalışan popülist politikalar üzerinden, sembolik ekonomiye müdahale eden ve burada cereyan eden karşılıklılık ilişkisini sosyalin cemaat temelinde kuruluşu bağlamında siyasal sermaye birikimine tahvil etmeyi amaçlayan politikaları, bu eksende anlamlandırmak mümkün.[42] Söz konusu politikalar tam da sosyal yardım alanı ile siyasal sermayenin buluşmasını ve yukarıda değindiğimiz dönüşümün gerçekleştirilmesini sağlıyor. Sosyal yardım alanı birbiriyle rekabet halinde olduğu kadar birbirini bütünleyen yapılaşmış sosyal ağlardan, sosyal yardımı örgütleyen ve sosyal sermayenin eşitsiz dağılımından faydalanan inanç temelli refah örgütlerinden, yerel düzeyde etkinlik gösteren belediye teşkilatlarından ve enformel oluşumlardan meydana gelen karmaşık, çok katmanlı ve özgül bir matrisi içerir.[43] Sembolik-maddi süreçlerle desteklenen bir "biz" (halk, ulus, cemaat) inşasına ve bu doğrultuda rıza ile güvenin örgütlenmesine dayalı siyasal sermayenin hem biriktirileceği hem de tatbik

lumlarını analiz ederken, özellikle Doğu'ya özgü bir biçimde ele alınmasıdır. Örneğin Marksist ekonomi politik referanslı popülizm çalışmalarının bir kısmı, iş, yardımları ve bölüşüm politikalarını analiz etmeye geldiğinde Weberyan bir analiz yaparak popülizmi Doğu'nun biricikliği etrafında ele alırlar.

41 AKP'nin sosyal politikalarının popülizm bağlamında değerlendirilmesi için bkz. Yıldırım (2010) ve Karahanoğulları (2012). Neoliberal popülizm için ayrıca bkz. Filc (2011). AKP döneminde Türkiye'de cemaat dolayımıyla yönetim için bkz. Şen (2011).

42 Siyasal sermaye de tıpkı kültürel sermaye gibi beden ve aklın belirli bir dağılımından oluşan siyasal sermayeyi bünyevileştirmeye-bedenleştirmeye dayalı bir durumu içerir. Sonuçta her sermaye gibi belirli bir bireysel eforu, libidinal yatırımı (mahremiyet, feragat ve özveriyi ama aynı zamanda güçlü arzuların yönelimini de içeren) ve biyolojik zamanla koşullanmış bir edinim sürecini ve siyaseten etkin olacak sosyal ağlara dâhil olma kabiliyetini kapsar. İkinci olarak, siyasal sermaye kendisini güven, rıza, siyasal destek gibi belirli ürünlerde nesnelleştirir. Son olarak, siyasal parti de belirli yönetim rasyonalitelerinin oluşumu ve bu mantıkların devlet siyasalarında cisimleşmesinde, siyasal ağların toplum düzeyinde yerleştirilmesi sürecinde kendini kurumsallaştırır. Siyasal sermaye aynı zamanda medyadan elitlere ve seçmenlere kadar çok aktörlü bir tanınma boyutuna sahiptir. Sermaye biçimleri arasındaki dönüşümlere, bu sermaye biçimlerinin özgül karakterlerini göz önüne alarak ayrıca bakmak gerekiyor. Bu kavramı kuşkusuz Bourdieu'nün çalışmalarından hareketle geliştiriyorum. Fakat Bourdieu kavramı özellikle *Pratik Nedenler* ve *Distinctions*'da daha sınırlı bir biçimde kullanıyor (Casey, 2008: 6).

43 Bourdieu'nün belirttiği gibi, "çözümleyici açıdan alan, konumlar arasındaki nesnel bağlantıların konfigürasyonu ya da ağı olarak tanımlanabilir. Bu konumlar, varoluşları ve kendilerini işgal edenlere, eyleyiciler ya da kendilerine dayattıkları belirlenimler açısından, farklı iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağılım yapısındaki mevcut ve potansiyel durumlarıyla [*situs*], ayrıca diğer konumlara nesnel bağlantılarıyla (tahakküm, itaat, benzeşme vb.) nesnel olarak tanımlanır. Söz konusu iktidar ya da sermaye türlerine erişimi belirler" (Bourdieu, 2011: 81).

edileceği en önemli alanlardan biri hiç kuşku yok ki sosyal yardım alanıdır. Sosyal yardım vasıtasıyla, bir kişide, bir partide veyahut devlette cisimleşen siyasal sermayenin inşası ve bu sermayenin kendisini cemaat, topluluk veya ümmet için bir efor, çaba ve özveri olarak örgütlemesi için, karşılıklılığa dayalı duyguların, sembollerin ve özdeşliklerin üretimini içeren moleküler düzeyde yeni bir uzam açılır.[44] Böylece sadece geçim araçlarını sağlamaktan kaynaklı olarak değil, ama aynı zamanda bunu bir cemaat oluşumunun etkin temeli haline getirmek vasıtasıyla üretilen bir *artı-rant*, siyasal sermaye birikiminin temeli haline gelir.[45] Bu karmaşık ilişkilerin analizini yapmaksızın, yardımlar-siyaset ilişkisinin bütünsel analizini yapmak pek olası değildir. Yardıma baktığımızda karşılıklılığı, yükümlülükler sistemini, hakkı ve cemaat inşasını gördüğümüz kadar,

44 Islâmiyet açısında cemaat için kendini adama ve özverinin son derece önemli olduğu ve yoksulluk ve hayırseverlik için mücadelenin de bu özveriyi görebileceğimiz en önemli alanlardan biri olduğu düşünülmektedir. Örneğin Zaman gazetesinde yayınlanan bir yazısında Mezarcarkalı şöyle diyor: "Kimi insanın özveri ölçüsü ise 'Çocuğumun, ailemin ihtiyaçları karşılansın, sonra başkaları için iyilik yaparım.' şeklindedir. Ancak böylesi bir hayat görüşü Kurân'da bildirilen fedakar ahlâkla bağdaşmaz. (...) Gerçek fedakârlık, insanlardan maddî ya da manevî hiçbir karşılık beklemeden, yalnızca Allah'ın rızası hedeflenerek yapılandır aslında. Bu müminlerin fedakârlık yaparken gösterdikleri ihlaslı tavırları ve yalnızca Allah'ın rızasını gözetmeleri özetle şöyle zikredilir: "Sadece ve sadece Yüce Rabb'ini razı etmek ister. Kendisi de ahirette elbette hoşnut olur" (Leyl, 92/20-21). Elbette fedakârlığı en zirvede temsil eden rehber Gönüllerin Sultanı Efendimiz'dir. O'nun bütün hayatı bu mesele üzerine örülüdür. İnsanlığın selameti için maddî servetini, sağlığını, şahsî istek ve arzularını bu sebeple feda eder. (...) Şahsî menfaatleri yerine, Müslümanların huzur ve güvenliğini temin adına cehd ve gayret gösterirler. Fethullah Gülen Hocaefendi özellikle bu noktada beklentisiz olarak işin içine girmenin önemine işaret ediyor. Vermeyle meseleye başlamanın adanmışlık duygusu ile hareket etmenin ciddi bir güç kaynağı olduğunu dile getiriyor. Bunlara sahip olan insanın da Allah'ın izni ve inayetiyle, hiçbir zaman ye'se kapılmayacağını hâdiselerin karşısında her zaman dimdik ve sarsılmaz bir iman ve ümitle onların üzerine yürüyeceğini ifade ediyor: "Bu aynı zamanda acz u fakr yoludur. Yani insan önce acizlik ve fakirliğinin farkında olacak, sonra da adanmışlık mülahazasıyla hareket edecek ve 'yaptıklarım geriye dönmedi, iltifat ve teveccüh olmadı, demek ki başarılı olamadım' diye bir anlayışa kapılmayacak; kapılmayacak ve bundan dolayı hır gür çıkarmayacak, streslere girmeyecek ve kaderi tenkit etmeyecektir."; bkz. Mezarkaralı (2011). Hizmet ve kendini cemaat için var eden siyasal sermaye tam da bu bağlamda iş görmekte ve ekonomi politik ile İslâm'dan beslenen yeni tür de bir yönetimsel rasyonalite oluşturmaktadır.

45 Devletin gündelik pratiklerinden ve sosyal politika gibi belirli bir devlet politikaları alanından rant nasıl doğar? Devlet-toplum, devlet ve nüfusu arasındaki ilişki, finans evreniyle bir eş yapılılık arz etmeye ne zaman ve nasıl başlar? Burada kastedilen rant kollayıcı devlet kavramlaştırmasından daha farklı olarak, her zaman tartışmalı ve sınıfsal, etnik ve dinsel ayrımlarla dolayımlanmış/belirlenmiş olsa da devlet otoritesinin kapitalist toplumda edindiği "gayri şahsi" karakterin açıkça tabiyet altına alındığı, bu karakterin belirli bir sınıfsal, etnik dinî kesim, parti, siyasetçi vs. tarafından belirli bir siyasal sermaye birikimi etrafında doğrudan temellük edildiği, yurttaş adına yapılan her tür devlet ediminin belirli bir partinin, popülist siyasetçinin vs. hanesine kaydedildiği durumlarda, belirli bir *artı-rantın* doğduğudur. Tam da devletin "gayri-şahsi" karakteri, doğrudan yöneticinin hanesine yazılamayacak, yönetenlerin gayri-şahsi bir otorite altında yönetilenler için edimde bulunmasından kaynaklı olarak doğan ve devletin hanesine yazılacak bir rantı üretirken, yönetenlere yönelik duygularda, onlarla özdeşleşme ve onlar için harcanan eforda değerlenen *artı-rant*, her tür yönetim eyleminin yeniden siyasal sermaye birikiminde kişisel bir karaktere büründürülmesiyle açığa çıkar. Kapitalist toplumda genel olarak yönetim pratikleriyle devlet-toplum alanında doğan, temellük edilmesi her zaman mücadeleye konu olan rant ile onun neoliberal, pastoral ve popülist uygulamalar sonucu almış olduğu özgül biçimi ve rantın farklı biçimleri arasındaki başkalaşımları kuşkusuz daha incelikli biçimlerde ayrıştırmak gerekiyor.

borcu/borçlandırmayı, siyasal sermaye inşasını ve onun temeli haline getirilen *artı-rant*ı da görmeliyiz. Şimdi AKP'nin yardım ve bağış üzerinden yapılandırılmış minnet ekonomisini, partide ve başbakan R. T. Erdoğan'ın kişiliğinde vücuda gelen bir siyasal sermaye birikimine nasıl ve hangi politikalarla tahvil ettiğini, gerek sosyal gerek iktisadi ve gerekse siyasi politikalar vasıtasıyla bir çifte borç toplumunun nasıl inşa edildiğini, sanırım daha iyi analiz edebiliriz.

AKP, hayırseverlik ve çifte borç toplumunda borç-minnet kapanı

> Türkiye bunların ayakları üzerinde duruyor. Toplum bu yüzden sosyal patlamalara gitmiyor. Toplumda nifak ve fesat bu yüzden gerekli zemini bulamıyor. Çünkü yoksullara yardım etmezseniz insanlar insanın kurdu olur. Eskiden bize öğrettikleri, insanın insanın kurdu olması gerçekleşir (...) Niçin dini referansları daha çok kullanıyorum. Bunlar dinimizin, inancımızın bize öğrettikleridir, bize öğütledikleridir. İnançlı insanlar bunlara uyduğu takdirde Allah'ın rızasını kazanacaklarına inanırlar ama sosyal hayatta, laik hayatta, dünyevi hayatta bunların karşılığı dini bir kazanç olmazsa insanlar yapıp yapmamakta kendilerini özgür hisseder. Şüphesiz yine insani, ahlâki duygularla fakirlere yardım etmeyi herkes kabul edecektir ama bir de manevi tatmin ve menfaat söz konusu olursa çok daha gönülden bunu yapacaktır.
>
> B. Arınç, *Zaman*, 27.06.2010

AKP iktidara geldikten sonra sosyal politikalara ilişkin hem iş yasasını değiştirerek hem de kapsamlı bir sağlık reformu yaparak bir taraftan sistemi neoliberalleştiren, diğer taraftan ise, onun geçmiş dönemden gelen korporatist karakterini törpüleyen kapsamlı bir dönüşüm sürecini başlattı (Candaş ve Buğra, 2011).[46] AKP dönemi sosyal politikaları bir anlamda genel olarak sosyal politika sahasını liberalleştirirken, formel çalışanların haklarına yönelik bir müdahaleyi, enformel çalışanların durumunu kısmi olarak iyileştiren politikalarla birleştirdi (Tuğal, 2012: 30). Bu politikalar Türkiye'de var olan refah rejimini yeniden yapılandırırken, bu rejimin 1980 sonrasında edindiği karakteri muhafaza etmenin ötesine geçerek, onu daha da derinleştirdi: Onun patronaj ilişkilerine açık ve aile merkezli olan yapısını.[47]

---

46 Yazarlara göre Türkiye Bismarkçı sosyal güvenlik sistemiyle enformellik ve klientalizmi içeren ikili bir yurttaşlık modeli etrafında tanımlanabilecek eklektik bir sosyal devlet modeline sahipti. Fakat bu model AKP tarafından önemli bir dönüşümden geçirilmiştir (Buğra ve Candaş, 2011: 516). Türkiye'deki refah devletinin karakteri, modellendirilmesi Esping-Anderson tarafından yapılan refah devletleri sınıflandırması içerisine kolayca yerleştirilemez. Esping-Anderson'ın klasik ayrımı, refahın sağlamasında devlet, aile ve piyasa arasındaki ilişkileri merkeze alır ve bilindiği gibi üçlüdür: liberal, korporatist ve sosyal demokrat. Sonradan bu modelleme Batı merkezli olmakla eleştirilmiş ve Batı dışı dünyayı anlamak için yeni tipolojiler geliştirilmiştir. Ian Gough ve ekibi gelişmekte olan ülkeler için farklı bir tipoloji olan enformel güvenlik rejimi ve güvensizlik rejimini önermiştir. Batı dışı dünyada enformel bağlantılar ve klientalizmin refahın sağlanmasında kurumsal yapılara karşı önemini vurgularlar. Refah devleti modelleri için bkz. Esping-Anderson (1990; 1999: 2006) Batı dışı dünya için bkz. Gough (2004: 2005) ve Wood (2005).

47 2001 krizi sonrası Türkiye'de refah rejiminin dönüşümden geçerek ailenin rolünün azaldığı da düşünülmüştür; bkz. Buğra (2001). Gerçekten de 2001 krizi gerek enflasyon gerekse artan işsiz-

Bilindiği gibi 1980 sonrası ANAP hükûmetinin Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Fonu'nu ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Vakfı'nı kurması sonrasında ve özellikle 2001 krizinin ardından, sosyal yardım alanı çok aktörlü ve katmanlı bir yapı edinmeye başlamıştır. Bu alanda vakıfların yanı sıra özellikle Refah Partisi'nin belediyecilik uygulamalarıyla beraber belediyeler de 1990'larda öne çıkmaya başlamıştır. Özel sektörden edinilen desteklerle beslenen yardım havuzları, bir taraftan bu sermaye gruplarıyla belediyeler arasında bir takım yakın bağlar kurulmasını sağlarken, diğer taraftan da bu grupların yardımlarının bir tür zekât olarak görünmesini olanaklı kılarak, onların servetini makbul servet haline getirmiştir (Çelik, 2010: 78). Aynı zamanda bu yardımlar, neoliberal politikalar sonucu geçimi giderek gündelikleşen yoksullarla belediyeler arasında, yerelde tesis edilen yüz yüze ilişkileri ve bahsettiğimiz tarzda bir olumsuz karşılıklılığı içeren güçlü bağların tesis edilmesini de sağladılar.[48] Belediyeler ve vakıflarla birlikte bu alanda etkin bir örgütlenme ve yardım stratejisi izleyen bir diğer aktör ise bilindiği gibi inanç temelli yardımlaşma örgütleridir. *Deniz Feneri, Kimse Yok Mu, Cansuyu Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı* gibi gönüllüğü esas alan ve yaygın bir örgütlenme ağına sahip vakıflar da 1990'ların sonundan itibaren paralel bir refah ağı oluşturdular.[49] Bu vakıflar bir önceki bölümde aktardığımız hayırseverlik anlayışından hareketle, bir sivil toplum faaliyeti olarak yardımlaşmayı, bağış vermeyi teşvik ediyor ve yoksullara yardım ediyorlar.[50] Bu dernekler, genelde

lik dolayısıyla yoksulluğun boyutunu artırmıştır. Kriz, Türkiye'nin geleneksel refah örüntüsünde de önemli bir dönüşüme neden olmuştur (Buğra, 2008: 220).

48 2007 yılında sadece Ankara Büyükşehir Belediyesi 265 bin aileye yardım yapmıştı (Çelik, 2010: 77). Belediyelerin yardım pratikleri aynı zamanda Ramazan çadırlarını, çocuklara, yaşlılara yönelik hizmetleri, engelli hizmetlerini de kapsıyor. Ankara Büyükşehir Belediyesi'nin sosyal yardımlar web sayfasında yardımlara ilişkin açıklaması yoksulluğa nasıl bakıldığına dair de önemli ipuçları veriyor: "Belediye Başkanımız Sayın Melih GÖKÇEK'in: "Biz belediyeciliği; yol, su ve altyapı hizmetlerinden ibaret saymıyoruz. Sosyal ve kültürel çalışmaları, kent bilincinin gelişmesi ve daha huzurlu bir yaşam için önemli bir unsur olarak görüyor ve bu konuda dünyaya örnek olacak çalışmaları gerçekleştiriyoruz." söylemiyle; Ankara ili mücavir alan sınırları içinde yaşayan ekonomik sıkıntı içerisindeki vatandaşlarımızın temel ihtiyaçları olan, gıda ve temizlik malzemesi, yakacak (kömür), ekmek, giysi, eğitim yardımı (bot-kaban, çanta, kırtasiye) ihtiyaçlarını belirli bir süre karşılamak; toplumsal barışın ve yoksulluktan kaynaklanan suçların ortadan kalkmasına destek vermek, zor şartlardaki ihtiyaç sahibi insanlarımıza yaşam desteği vermek."; bkz. http://www.ankara.bel.tr/index.php?clD=365B.

49 Deniz Feneri Derneği 1998, İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı 1992, Kimse Yok Mu 2003 ve Cansuyu Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği 2005 yılında kuruldu. 2000'li yıllarda Dernekler Kanunu'nun değişmesi ve şirketlerin sivil toplum örgütlerine bağışladığı giysi, ev temizliği, yakacak ve yiyecek malzemelerini gelir vergisinden düşmesini sağlayan gelir vergisi düzenlemesi ve gıda bankası sistemi bu kuruluşların gelişmesinde önemli bir itici güç olmuştur (Yeğinoğlu, 2010: 136-137). Dernekler arasında siyasi partilerle kurdukları ilişkiler açısından önemli farklılıklar mevcuttur. Derneklerin gelişimi, geçmişten gelen enformel cemaat ilişkilerinin yeniden inşası ve bu ilişkilerin refah yardımları için seferber edilmesi açısından önemli bir kurumsal dönüşümü de başlatmıştır. Bu gibi konularda yine bkz. Yeğinoğlu, (2010). Bu derneklerin Türkiye'nin hayırseverlik tarihi içindeki özgül yerinin kapsamlı bir şekilde çalışılmasına kuşkusuz ihtiyaç var.

50 Deniz Feneri Derneği'nin 1998-2006 raporuna göre, derneğe bu yıllar arasında 400.221 aile başvurmuş, 67.789 aileye nakit yardım desteğinde bulunulmuştur. Derneğin kapsamlı bir yar-

alınan başvurular üzerine gönüllüler tarafından yardım talebinde bulunan kişinin yaşadığı mahallede ve evde yürütülen bir tür "sosyal araştırma" sonrasında yardım kararlarını veriyor ve yardımları dağıtıyor. Yeğinoğlu'nun aktardığına göre, bu dernekler hedef topluluklarının formel, kültürel, ahlâki ve dinî eğitimleriyle özel olarak ilgileniyor ve yardım alanlarda, aile, Müslümanlık ve yurttaşlık görevleri konusunda özel bir farkındalık yaratmaya çalışıyorlar (Yeğinoğlu, 2010: 142). Bunun yanında dernekler, geçmişten gelen enformel ilişkileri ve cemaat bağlarını yeni bir kurumsallık düzeyine taşıyarak, yerel ilişkilerde demirlenmiş kimlik inşasına da yeni bir biçim kazandırıyorlar.

Dernekler aslında bir anlamda ünlü Âli-İmran Süresi, 104. Ayet'in gereklerini yerine getiriyor ve hepsi dinî referansları açıkça ortaya koyma konusunda gönüllü olmasa da yardımseverliği ve yardımı hayra çağırmanın, iyiliği emretmenin ve kötülükten men etmenin bir aracı olarak kullanıyorlar.[51] Bu yaklaşımdan esinlenen inanç temelli refah örgütlerinin güçlü bir yerel örgütlenme ağı ve özellikle kadınlardan oluşan kalabalık bir gönüllü çalışan kitlesi mevcuttur (Yeğinoğlu, 2010: 146).[52] Gerek dağıttıkları yardım miktarı gerekse örgütsel yapıları ve sayıları düşünüldüğünde, bu yardım dernekleri Türkiye'nin refah rejiminde göz ardı edilmeyecek bir kapsam, etki ve büyüklüğe sahiptir.

Bu çok aktörlü yapı, Singer'in ifade ettiği gibi bir tür "karma hayırseverlik ekonomisi"nden beslenmekte ve devlet ile sivil toplum arasında, hem sosyal refahın sağlanması hem de siyasi ve iktisadi ilişkilerin düzenlenmesine yönelik yeni bir ortaklığa işaret etmektedir (Singer, 2012).[53] Daha yakından baktığımız-

dım ağı bulunmaktadır. Dernek yine 12-18 Kasım 2012 tarihleri arasında 2736 kişiye yardım etmiştir; bkz. http://www.denizfeneri.org.tr/icerik.aspx?kod=faaliyet-raporu-2012-hafta46. Türkiye'de hayırseverlik ve vakıfların üzerine yeterince araştırma bulunmamaktadır. Hayırseverlik üzerine en kapsamlı araştırmalardan biri TÜSEV tarafından yapılmıştır. Bu araştırma hayırseverliğin gerisinde yatan motivasyonlar, vakıfların örgütlenme biçimleri ve refahı sağlamakla yükümlü aktörlerin kimler olduğu, olması gerektiği konusunda fikir vericidir. Örneğin araştırmaya göre görüşülen kişilerin büyük çoğunluğu yoksullara yardımın devletin görevi olduğunu düşünüyor ve vakıf yöneticileri, insanları hayırsever eylemlere iten temel özendirici nedenin din, gelenekler ve topluma hizmet yükümlülüğü olduğunu gösteriyor (TÜSEV, 2006: 17-18). Vakıflar konusunda yapılmış bireysel bir çalışma için bkz. Yeğinoğlu (2010).

51 Ayette şöyle denmektedir: "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır" (Kuran-ı Kerim, 3/104). Tuğal'ın belirttiği gibi, *"Emr-i bil maruf nehy-i anil münker"* (...) Bu cümle İslâm'ın eylemci tefsirinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. İslâmcılar bu ayetten hareketle her müminin toplumu ve devleti yeniden örgütlemekle yükümlü olduğunu savunurlar" (Tuğal, 2010: 182.).

52 Yine Yeğinoğlu'nun aktardığına göre, bu derneklerde kişisel muhakeme yardımların dağıtılmasında etkilidir. Yardımların teslimi esnasında "alan elin veren eli bilmemesi" ve yardım alanların incitilmemesi gibi kurallar gözetilirken, bir taraftan da bu ziyaretler aslında bir tür kontrol aracı olarak iş görmektedir (Yeğinoğlu, 2010: 150). Yeğinoğlu'nun çalışması, bu alandaki önemli bir boşluğu doldurmakta ve bu organizasyonlara dair kapsamlı etnografik bilgi sağlamaktadır; bkz. Yeğinoğlu (2010). Yeğinoğlu gönüllülerin genelde aynı dinî cemaatin, tarikatın ya da yerel cemaatin üyesi olduğunu ve gönüllülerin bu tür bir etkinliğe katılmasında dinî inancın, sosyal bir ağa girme ya da toplumu İslâmileştirme gibi hedeflerin etkili olabileceğini belirtmektedir. Gönüllülere ilişkin başka bir değerlendirme için ayrıca bkz. Soytürk, (2008).

53 Singer, Osmanlı ve Mısır toplumlarında bu tür bir ortaklığın köklerinin geçmişten geldiğini belirtirken son derece haklıdır. Yazara göre, bu toplumlarda refah hizmetleri bürokratikleşirken,

da ise bu yardım derneklerinin, İslâmi hayırseverlik anlayışını yaygınlaştırmaya ve geliştirmeye çalışırken, neoliberal yoksulluk algısını da yeniden ürettiklerini söylemek mümkün. Bu konunun değerlendirilmesi için derneklerin yoksulluğun nedenlerini, yoksulluğa karşı yapılması gerekenleri ve hangi aktörlerin bu konuda faal olması gerektiğini nasıl değerlendirdiğini gözden geçirmek gerekiyor.

Yapılan kimi saha araştırmalarına göre, özellikle yoksulluğun nedenleri söz konusu olduğunda dernek gönüllü çalışanları, makro-sosyal yapılardan çok kişilerin kültürel özelliklerini, ailevi nedenleri, ahlâki yozlaşmayı ve tembelliği öne çıkarıyorlar (Aksular, 2008: 85; Acar, 2009: 147, Aydoğan, 2009: 151). Ekonomik ve sosyal eşitsizlikler ve dışlanma gibi daha siyasal faktörler yerine doğal olarak kişisel sorumluluk yoksulluğun temel nedeni olarak ortaya konurken, temel yardım birimi olarak da aile görülüyor. Bu tür bir yönelim sosyal yardımlaşma derneği çalışanlarında da gözlemlenebiliyor (Acar, 2009: 146; Apaydın, 2011: 92). Daha önemli olan bir diğer öğe ise, yardımların muhafazakâr bir sosyal kontrol aracına dönüşmesi. Yapılan saha araştırmalarının gösterdiğine göre, dernekler yardımları belirli bir hak eden/hak etmeyen yoksul ayrımı üzerinden dağıtıyorlar ki bu ikiliğin kendisi bilindiği gibi neoliberal yoksulluk politikalarının temel direğidir. Yoksulluk güçlü bir biçimde ahlâkileştirilirken, yardımlardan faydalanmak da muhafazakâr bir sosyal disiplin aracına dönüştürülmüş oluyor. Bu bağlamda doğrudan ifade edilmese de dernek çalışanları İslâmi ölçütlere uygun bir yaşama, buna yönelik eğitime özel bir önem atfediyorlar (Acar, 2009: 150-151; Yeğinoğlu, 2010).[54] Örneğin bu bağlamda alkol tüketimi, hem ahlâki yozlaşmanın hem de yoksulluğun temel nedenlerinden biri olarak görülürken, yardımın verilip verilmemesinin de temel kıstaslarından biri haline gelebiliyor (Acar, 2009: 149).[55]

Yoksulluğun çözümü söz konusu olduğunda ise devleti veya yurttaşlığı değil, daha öncelikli olarak tüm toplumu, daha temelde ise kişinin bireysel çabasını ve eğitimi işaret eden bir yaklaşım ortaya çıkıyor. Muhafazakâr bir refah an-

---

"yoksulluk yardımının sorumluluğunun toplum genelinde özel bireyler, yeni bağımsız dernekler, yöneticiler ve devlet kurumları arasında dağıtıldığı bir ahlâk ekonomisi de varlığını sürdürdü" (Singer, 2012: 270). Ahlâk ekonomisi kavramıyla E. P. Thompson 18. yüzyıl İngiltere'sinin ve onun geçirdiği dönüşümün özgül analizini sunuyordu; bkz. Thompson (2006). Kuşkusuz, Osmanlı toplumunda yardımların sağlanmasının geri planında da bir tür ahlâk ekonomisi var; fakat onun tarihsel dönüşümünü daha ayrıntılı bir şekilde tartışmak gerekiyor.

54 Kuşkusuz bu konuda da daha fazla saha araştırması yapmaya ihtiyaç var. Derneklerin İslâmi ya da muhafazakâr yaşam tarzını hangi ölçüler ve sınırlar içerisinde dayattığını, bunda ne ölçüde başarılı olduğunu veya ne ölçüde bu sınırlardan ödün verdiğini incelemek gerekiyor. Muhtemelen dernekler yerelleştikçe ve gündelik kişisel ilişkiler yardımların sağlanmasında ön plana çıktıkça bu disiplinin düzeyi artarken, daha ulusal çapta çalışan derneklerde daha sınırlı bir disiplin ve kontrol iş görüyor. Bu konuda Tuğal'ın yerinde bir şekilde hatırlattığı gibi karşılaştırmalı olarak bu süreçlere bakmakta fayda var. Mısır bağlamında yardım derneklerinin yapısı ve neoliberalizmle ilişkisi için bkz. Tuğal, (2013).

55 Alkol tüketimi en hafifinden bir sorumsuzluk örneği olarak görülüyor. Bu konuda bkz. (Acar, 2009: 149).

layışı temel yardım biriminin belirlenmesinde de kendini ortaya koyuyor, yardımlar doğal olarak, daha önce belirtildiği gibi aile eksenli olarak veriliyor. "Kötü davranışlar" bile aile ve çocuklar söz konusu olduğunda daha göz ardı edilebilir hâle geliyor (Acar, 2009: 149). Yoksulların çalışma istencine sahip olması, işten kaytarmaması, kendisine bulunan işi beğenmesi de dernekler açısından temel öneme sahip görünüyor.[56] Dernekler, geçmişten gelen dinî enformel ilişkilerin güncel siyasal ve ekonomik ilişkilerle yeniden düğümlenmesinde, enformel ilişkilerin ve yerel, dinsel, cemaatlerin kurumsal biçimler kazanarak etkin siyasal-sosyal aktörler haline gelmesinde günümüzde özel bir rol oynuyorlar.

Bu derneklerin faaliyetlerine de bakarak 1990'lar boyunca gerçekleşenin, refah ilişkilerinin düzenlenmesi söz konusu olduğunda, "devlet, özel sektör ve sivil toplum arasındaki sınırları" belirsizleştiren (Buğra ve Candaş, 2011: 517), muhafazakâr sosyal politika yönelimi etrafında siyasal sermayenin çalışacağı bir cemaat oluşumunun alanını hem devlet politikaları düzeyinde hem de sivil toplum içerisinde açan ve bu alanı mikro düzeyden makro düzeye yayarak derinleştiren bir *entegre hayırseverlik devleti* olduğunu söyleyebiliriz. Bu pratikler bütününün bir diğer en önemli aracı da hiç kuşku yok ki sosyal yardımlaşma vakıflarıdır. Vakıf sistemi üzerine kurulu bir sosyal yardım ağı, yerel düzeyde yoksullar ile devleti buluşturan, siyasal sermayenin örgütlenmesine açık, siyasal-hukuksal yeni bir devlet alanı yarattığı gibi, sivil toplum içerisinde de vakıflar aracılığıyla hayata geçirilen geleneksel hayırseverlik pratikleri, bu siyasal sermaye birikimini olanaklı hâle getirecek paralel bir siyasallaştırılabilir uzamı sivil toplum içerisinde yapılandırmıştır.[57] Bu iki alan arasında bir tür geçişlilik ve hayırseverlik pratiklerinin merkezine cemaat oluşumunu aldığı ya da bu oluşumu olanaklı kılacak bir yapıyı barındırdığı ölçüde eş yapılılık olduğunu söylemek mümkün. 1980 sonrasında, hak temelli sosyal politika anlayışından uzak olduğu, Türkiye'nin geleneksel refah sisteminin devamını temsil ettiği ve muhtemelen patronaj ilişkilerinin kuruluşuna daha çok imkân tanıdığı için tercih edilen ve ülke çapında kurulan vakıf ve fon sistemi, neoliberal refah politikaları uygulamalarının ve yoksulları denetlemenin çok ötesinde, yurttaşı yoksul olarak hâkim politikalara bağlamanın önemli bir aracına dönüştüler.[58]

---

56 Yardımdan faydalanan kişi hakkında yapılan şikâyet ve dernekler tarafından bulunan işte çalışmak istememe yardımların kesilmesinde en önemli faktörlerden biri. Bir dernek yöneticisi yoksulların bulunan işte çalışmak istemediğinde yardımın kesildiğini ifade ediyor (Acar, 2009: 148).

57 Devlet mekânı/alanı kavramı ve Türkiye'de bu alanın nasıl deneyimlendiği konusunda bir çalışma için bkz. Secor (2007).

58 Söz konusu politikaların bu boyutu hemen hayata geçtiği dönemde eleştiri konusu olmuştu. 1986 yılında Sosyal Dayanışmayı Teşvik Kanunu'nun geçmesinin hemen ardından bu eleştiriler dönemin muhalefet partileri tarafından gündeme getirilmişti (Şenses, 1999; Buğra, 2008). Fon merkezli, güvenlik ağlarına dayalı politikalar aslında 1980 öncesinden beri Dünya Bankası tarafından da gelişmekte olan ülkelerde teşvik edilmekteydi. Sosyal fonlar konusunda bkz. Yılmaz (2012: 248). Burada belirttiğimiz gibi "Sosyal Fonların kuruluşlarından itibaren sosyo-ekonomik altyapı projelerinin (okul, sağlık merkezi, su şebekesi sistemi, vb. inşası ya da rehabilitasyonu), "üretken" yatırımların (mikro finans ve gelir getirici projeler), sosyal hizmetlerin (ürün

AKP, gerek parti örgütünün yoksullarla kurduğu ilişki gerekse devletin sosyal politikaları düzeyinde, bağış ve hayırseverliğe dayalı simgesel ekonomiyi siyasal sermaye inşası için etkin bir biçimde kullanmıştır. Özbudun ve Hale'in de ifade ettiği gibi, "Türkiye'deki merkez sağ ve İslâmcı partiler, her zaman, düşük gelir gruplarının durumlarına duyarlılık göstermişler ve paternalist bir devlet anlayışından yana olmuşlardır" (Özbudun ve Hale, 2010: 81). Fakat AKP, yoksulların "resmi kurumlarla, siyasal partilerin patronaj bağlarıyla bağlı" olmasını bir anlamda kurumsallaştırmıştır (Tuğal, 2012: 36). Sonuçta AKP, "İslâmcı Milli Görüş hareketi içersindeki kökleriyle, İslâmi filantropi söylemini, yerel gelenekleri uluslararası sosyal politika çevrelerinde hâkim olan eğilimlerle bağlayacak tarzda, herhangi bir siyasal aktörden daha başarılı şekilde" kullanmıştır (Buğra ve Candaş, 2011: 521-522). Fakat AKP'nin yoksulluğa yaklaşımının ve yoksullarla kurduğu ilişkinin çelişkilerle malul olduğunu da belirtmemiz gerekiyor. Her şeyden önce AKP, Refah Partisi'nin zamanında Adil Düzen programında ifadesini bulan sosyal eşitlik ve adalet vurgulu programını zamanında benimsemiş ve özellikle belediyecilik düzeyinde yoksullarla bu bağlamda ilişki kurmuş bir ekibi ve tabanı barındırmaktadır. Oysa hem uzun iktidar dönemi hem büyük ve orta ölçekli İslâmi burjuvazinin zenginleşmesi hem de AKP'nin ekonomi politikaları bu ilişkide kimi sorunlar yaratmış ve İslâmi hayırseverliğe dayalı motifler ve eşitlik istemi giderek daha fazla geri plana düşerken, pragmatist hedefler giderek daha fazla ön plana çıkmıştır.

Sosyal eşitlik konusundaki vurgular aslında daha Fazilet Partisi (FP) döneminde geri plana düşmeye başlamıştı. Tuğal'ın *Pasif Devrim* kitabı, saha çalışmasına dayalı olarak bu konuda bizlere önemli bilgiler sunuyor. Tuğal bu konudaki bazı görüşmelerinden hareketle şöyle demektedir: "Örneğin zamanında gençlik kollarında aktif olan bir öğretmen şöyle demişti: 'Müslümanlar olarak yoksul olduğumuzdan zenginliğe alışık değildik. Zenginlik görünce, verilen tüm vaatler çabucak unutuldu.' Partinin önde gelen yöneticilerinden biri hâlâ adil düzen için çalışan insanların olduğunu vurgulamış ve şunu eklemişti: 'Adil Düzen'i savunmayı terk edenler imtihanı geçemediler. Halk adına mücadeleyi bıraktılar. Şimdi egemen güçlerle birlikte iş çeviriyorlar. Ama biz üre-

---

kampanyaları, okuma programları, gençlik eğitimi, yaşlılara ve engellilere destek gibi) ve kapasite inşa programlarının (toplum temelli örgütler, hükümet dışı örgütler ve yerel yönetimler için eğitim) finansmanında rol oynaması beklenmektedir (de Silva ve Sum, 2008: 1). Fonlar ilk başta Dünya Bankası'nın yapısal uyum politikalarına açıktan verdiği desteğin etkilerini hafifletmek ve ortaya çıkan "olağanüstü" durumlarda kısa süreli müdahaleleri olanaklı kılmak için düşünülmüş; fakat daha sonra fonların etkinlik alanı giderek genişlemiştir. Genelde yarı özerk kuruluşlar olan sosyal fonlar, bir kriz yönetim aracı olarak 1990'larda toplum temelli kalkınma projelerinin, 2000'lerde ise mikro kredi projelerinin yürütülmesinde asli görev üstlenmiştir. Günümüzde ise sosyal fonlar aracılığıyla belirttiğimiz gibi sosyal güvenlik ağı oluşturma anlayışı ile uyum içerisinde Şartlı Nakit Transferi uygulamaları hayata geçirilmektedir. Sosyal fonlar, sosyal risk yönetimi mekanizmalarının işler kılınmasında ve Banka destekli yeni yoksulluk siyasasının hem ulusal hem de yerel düzeye ulaştırılmasında merkezî rol oynayan bir kurumsal düzenektir" (Yılmaz, 2012: 367-68).

timde ya da paylaşımda sömürünün olmadığı Adil Düzen'i eninde sonunda kuracağız.'" (Tuğal, 2010: 165). Yine Tuğal, İslâmcıların, "işçileri çekmek için solun emek, eşitlik ve sömürü karşıtı dilini dini saiklerle" nasıl birleştirdiğini etkili bir şekilde gösteriyor. Örneğin Sultanbeyli'de Refah Partisi'nin faaliyetlerini yürüten bir partili şöyle diyor: "İnsanlara sömürülmeden yaşabileceklerini anlatıyorduk. Hak edilmemiş kazanca son verecektik. Adil Düzen'de tek bir yoksul insan kalmayacaktı, zira İslâm'da toplumsal dayanışma vardır. ...Sultanbeyli Adil Düzen için kıvılcımı çakmıştı. İnsanlar Anadolu'dan buraya hiçbir şeyleri olmadan geliyorlardı. Belediye kimseye tapu sicili sormuyordu. Herkese kendi evini yapabilmesi için maddi manevi destek veriyorduk. Konut inşası, eğitim ve düğün dernek işleri için sosyal yardım fonu oluşturmuştuk. Almanya'da, Karadeniz'de vb. yaşayan insanlar yoksullara yiyecek ve yakıt verebilelim, buradaki hizmet diğer ilçelere ve şehirlere örnek olsun diye zekâtlarını bize yolluyorlardı" (Tuğal, 2010: 163).[59] AKP döneminde hayırseverlik temelli politikalar devlet eliyle sürdürülmeye devam edilse de sosyal adalet söylemi bilindiği gibi parti siyasetinde hâkim öğe olmaktan çıkmıştır. Fakat AKP'nin büyük başarısı, tam da bu söylemi giderek ikincilleştirirken, yoksullarla bağını korumayı başarması ve yoksulların neoliberal politikalara desteğini kazanmasıdır.[60]

AKP, bir taraftan ailenin temel refah sağlayıcı olarak korunmasını hedefleyen muhafazakâr sosyal politika setini uygularken, diğer taraftan da yurttaşlık temelinde değil de bir tür cemaat inşasına dayalı hayırseverlik pratiklerinin devlet eliyle yürütülmesinin kapsamını genişletmiştir. Aslında süreç içerisinde sosyal politikalara genel rengini veren yönetim mantığı da bir dönüşümden geçmiştir denebilir. Bu politikalar, giderek daha fazla cemaatimsi bir yapı arz etmeye başlayan sosyal aracılığıyla yönetim için merkezî hâle gelmiştir.[61] Bu bağlamdaki en etkili araç da bilindiği gibi Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfla-

---

59 İktidar ve beraberinde gelen zenginleşme, İslâmi çevrelerde de yoksulluğa ve terk edilen eşitlik istemine dair sorunlar yaratmıştır. *Express*'teki söyleşisinde, Eraslan tüketim çılgınlığını eleştirirken, siyasal İslâmın anti-kapitalist damarını hatırlatıyor. Özkaya da artan zenginleşmenin olumsuz sonuçlarını ve bu zenginleşmenin sonucu olarak İslâmi çevrelerin "korunaklı" sitelere yerleşmesini eleştirerek hayırseverlik ve merhametin İslâm dinindeki yerini hatırlatıyor; bkz. Özkaya (2012) ve Eraslan (2012). Bu konudaki en önemli eleştiriler bilindiği gibi İhsan Eliaçık tarafından yapılmaktadır.

60 AKP'nin bunu nasıl başardığı yanıt verilmesi kolay bir soru değildir. Partinin bunu başarmasının ardında 2001 krizi sonrası hayata geçirdiği sosyal politika seti ve bu set tarafından güçlendirilen ve farklı bir düzeyde işlemesi olanaklı hâle getirilen, duyguların, hislerin ve özdeşliklerin harekete geçirilmesine dayanan güçlü bir popülist söylem bulunmaktadır. Bu söylem, klasik popülizmin kimi araçlarını, stratejilerini ve terimlerini alıkoyarken, onları belirli dönüşüme de tabi kılıyor. Bu yazı sadece bu işin sosyal yardımlar yönüne odaklanıyor. Bunun yanında hiç kuşku yok ki, partinin örgütlenme biçimi, muhafazakâr elitlerin yerel bağlarını etkin bir biçimde harekete geçirmesi ve sağlık politikaları gibi alanlarda izlediği yerleşik hiyerarşileri dönüştüren politikaları da yoksullarla bağını koruyabilmesinde son derece etkili oldu. Ayrıca yazıya yorumlarında A. Fıkırkoca'nın belirttiği gibi, unutmamak lazım ki AKP siyaset psikolojisinin geleneksel araçlarını ustalıklı bir biçimde kullanarak, Türkiye'de algı yönetimini de yeni bir düzeye taşıdı.

61 AKP dönemi sosyal politikalarının bu bağlamda bir değerlendirilmesi için ayrıca bkz. Sancar, N. (2009), http://www.ozgurlukdunyasi.org/arsiv/8-sayi-205/63-yardm-deil-sosyal-guevenlik.

rıdır (SYDV). Vakıflar, ihtiyaç sahibi yurttaşlara nakdi ve ayni yardımda bulunmak üzere tüm il ve ilçelerde kurulmuştur.[62] Yardımlar, gıda, barınma ve yakacak olmak üzere aile yardımlarını, şartlı eğitim yardımlarını, ücretsiz ders kitapları ve eğitim materyali olmak üzere eğitim yardımlarını ve öğle yemeği giderleri, özürlü öğrencilerin okullara taşınması vb. yardımları içermektedir.[63] Yardımlardan faydalananların sayısı oldukça yüksektir. Örneğin 2008 yılında Ramazan ve Kurban bayramlarında gıda yardımlarından 2.106.466 kişi faydalanmıştır. Yine yakacak yardımından 2.060.213 kişi faydalanmıştır.[64]

Vakıflar vakıf mütevelli heyetleri tarafından yönetilmekte ve ilçe vakıflarının mütevelli heyetleri, kaymakam başkanlığında Belediye Başkanı, Mal Müdürü, İlçe Milli Eğitim Müdürü, Sağlık Bakanlığının ilçe üst görevlisi, varsa İlçe Tarım Müdürü, İlçe Müftüsü, bir köy muhtarı, bir mahalle muhtarı, 3294 sayılı Kanunda belirtilen amaçlara yönelik faaliyette bulunan bir sivil toplum kuruluşu ve iki hayırsever vatandaştan oluşmaktadır. Yardım talepleri, yurttaşların ikamet yerindeki SYD Vakfının mütevelli heyetince değerlendirilmektedir.

---

62 Vakfın ve Fon'un kuruluşunun tarihçesi için bkz. Şenses (1999), Buğra (2008) ve Metin (2011). 14 Haziran 1986 tarihinde yürürlüğe giren 3294 sayılı "Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Teşvik (SYDT) Kanunu'ndan hareketle, Metin'in belirttiği gibi, "Başbakanlık'a bağlı işleyen "Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu" (halk arasında anılan ismiyle 'fak fuk fon' – 'fakir fukara fonu') oluşturulmuştur. Bu fonun idaresi 2004 yılının sonuna kadar Başbakanlık'a bağlı bir genel sekreterlik ile yürütülürken, bu tarihten itibaren yine Başbakanlık'a bağlı bir genel müdürlük olarak yürütülmeye başlanmış, böylece düzenlemenin kurumsal yapısı güçlendirilmiştir. Fonun gelirleri bütçeye konulan ödeneklerden, Kanun ve Kararnamelerle kurulu bulunan veya kurulacak olan fonlardan Bakanlar Kurulu kararıyla %10'a kadar aktarılacak miktarlardan, Gelir ve Kurumlar Vergisi tahsilât toplamının %2,8'inden, trafik para cezası hâsılatının yarısından, Radyo Televizyon Üst Kurulu reklam gelirleri hâsılatından aktarılacak %15'lik paydan ve yapılacak her türlü bağış ve yardımdan oluşmaktadır. Bu fon aracılığı ile yapılacak olan yardımlar ulusal çapta örgütlenmiş Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma (SYD) Vakıfları aracılığı ile muhtaçlık esası üzerinden dağıtılmaktadır. Fonda toplanan paraların vakıflara nasıl dağıtılacağını belirlemek üzere Fon Kurulu oluşturulmuştur" (Metin, 2011: 188). İl ve ilçelerde toplam 973 vakıf bulunmaktadır.

63 Aynı zamanda 2001 krizinin hemen ardından Şartlı Nakit Transferi Politikası uygulamaya konuldu. Bilindiği gibi, Şartlı Nakit Transferleri (ŞNT), yoksullara beslenme, sağlık ve eğitim ihtiyaçlarını karşılamaları için, bir koşula bağlı olarak minimum gelir transferi yapılmasından oluşmaktadır. ŞNT uygulaması konusunda bkz. Yılmaz (2012), Ruckert (2009) ve Yalman (2007). Daha önce belirttiğim gibi, "Banka'ya göre, ŞNT programları, genellikle yoksul hane halklarına, çocuklarının beşeri sermayesine ön-belirlenmiş yatırımlar yapmaları koşuluyla gelir transfer eden politikalardır. Sağlık ve beslenme koşulları, periyodik taramaları, gelişme takiplerini, beş yaşından küçük çocukların aşılarının tamamlanmasını, annelerin periyodik sağlık toplantılarına katılımını içermektedir. Eğitim koşulları ise özellikle kız çocuklarına yönelik olarak okula kaydolmayı, okul günlerine % 80-85 düzeyinde katılımı ve kimi örneklerde de performans ölçümlerini içermektedir. ŞNT programlarının çoğu parayı annelere ya da bazı durumlarda öğrencilere aktarmaktadır (World Bank, 2009: 1). Şartlı Nakit Transferleri, Arjantin (*Plan Familias*), Brezilya (*Bolsa Familia*), Meksika (*Opportunidates*) Nikaragua, Honduras, Türkiye ve Şili gibi pek çok ülkede uygulanmıştır (Ruckert, 2009: 71; Haan, 2007: 125). Bir bütün olarak değerlendirildiğinde piyasa prensibine arz-yanlı müdahalelerden daha saygılı olduğu düşünülen bu politikalar, Latin Amerika ve Karayiplerde 1980 ve 1990'larda "piyasa mantığı ile uyumlu" sosyal politika araçları geliştirme çabasının bir devamıdır (Lomeli, 2008: 479)" (Yılmaz, 2012: 369).

64 2008-2011 yılları arasındaki faaliyetlere ve ilgili rakamlara Sosyal Yardımlar Genel Müdürlüğü, 2011 Yılı Faaliyet Raporu'ndan ulaşılabilir; bkz. http://www.sosyalyardimlar.gov.tr/upload/sosyalyardimlar.gov.tr/mce/2012/genel/sygm_2011_yili_faaliyet_raporu.pdf

Dolayısıyla kimin yardım alacağı konusunda takdir yetkisi mütevelli heyetinindir.[65] Yardımların ekonomi politiğine bakıldığında da görülebileceği gibi, yardımların, yoksulların ve alt gelir grubunda yer alanların toplam gelirleri içerisindeki ağırlıkları giderek artmaktadır. Özlem Albayrak, AKP döneminde farklı gelir gruplarının refah düzeylerinin seyrini incelediği çalışmasında, kamu nakdi ve ayni transferlerinin 2003-2010 arasında refah yaratma rolünü ayrıntılı incelemiştir. Hanehalkı Bütçe Anketleri'ni kullanan Albayrak'a göre 2010 yılında nakdi sosyal transferler en fakir yüzde 10'luk gelir dilimin toplam gelirlerinin %14'üne kadar çıkmıştır. Bu oran 2003 yılında %6,7 iken, ayni transferlerdeki gelişme daha da çarpıcı bir seyir izlemiştir. Ayni transferlerin toplam gelirler içerisindeki payı neredeyse 7 kat artarak, %0,23'ten %1,71'e yükselmiştir (Albayrak, 2013). Yine Albayrak ve Yılmaz'ın karşılaştırmalı olarak yardım alanların komposizyonuna ve bu komposizyonun değişimine ilişkin yaptığı değerlendirme, yaşanan ekonomik dönüşümle yardımlar arasındaki bağ konusunda oldukça fikir vericidir: "Devletten ayni yardım alan hanelerin toplam haneler içindeki oranı 2003'te %3,95 iken bu oran 2010'da %9,08'e çıkmıştır. Devletten ayni yardım alanların çalıştıkları sektörlere baktığımızda, tarım ve balıkçılık sektörlerinin her iki yılda da en fazla ayni yardımlardan faydalananları barındırdığını görüyoruz. Ancak 2003 ile 2010 arasında tarım sektöründe yaşanan dönüşümlerin ve tarımsal üretimin düşmesine bağlı olarak kırsal yoksullaşmanın bir yansımasını ayni yardımları alanların 2003-2010 arasındaki değişiminde de görüyoruz. 2003 yılında tarım ve balıkçılık sektörlerinde çalışan ve ayni yardım alanların oranı tüm yardım alanların %22,8'i iken, bu oran 2010 yılında %45'lik bir artışla %33,08'e çıkmıştır. Aynı şekilde 2003'te ayni yardım alanların %36'sı kırda yaşarken bu oran 2010'da %42'ye çıkmıştır. Nakdi alanları dahil ettiğimizde yardım alanların 2003'te %63'ü kentte yaşarken, 2010'da %58'i kentte yaşamaktadır. Ayni ve nakdi yardım alanların 2003'te sadece %3'ü işsizken, bu oran 2010'da biraz artarak %5'e çıkmıştır. Bu, işsizlik sigortasının işlevsizliğini bir kez daha göstermektedir" (Albayrak ve Yılmaz, 2013: 9).

Yardım sisteminin giderek daha da can alıcı hâle gelmesinde hiç kuşku yok ki 2001 krizi ve krizin yarattığı sonuçlar etkili olmuştur. AKP'nin, bir önceki hükümet tarafından yürütülen krize yönelik sert müdahalelerin ardından uygulamaya koyduğu sosyal politikalar, parti için hegemonyasını inşa edeceği geniş bir alan açmıştır. AKP bir taraftan krizin sonuçlarını hem haneler için hem de devlet düzeyinde yönetilebilir kılmaya yönelik sosyal politika uygulamalarının alanını genişletirken, diğer taraftan da yoksulların finansal olarak daha da borçlanmasını teşvik eden ve enformelleşmeyi daha da derinleştiren neoliberal politi-

65 Sosyal yardım yararlanıcılarını "objektif" kriterlere göre belirlemek için son dönemde Genel Müdürlük tarafından sosyal yardım bilgi sistemi (SOYBIS) oluşturulmuştur. Bkz. http://www.sosyalyardimlar.gov.tr/tr/11601/SOYBIS. Ancak uygulama yardımların partizanca dağıtıldığı eleştirisini ortadan kaldırmamıştır bkz. Metin (2011). Sistem uygulamaya geçmeden önce verdiği kapsamlı röportajda Ayata da benzer bir eleştiride bulunmaktadır bkz. Ayata, (2010).

kaları hayata geçirmiştir. Sonuç olarak varolan sosyal yardım sistemi yoksullar açısından daha da vazgeçilemez hâle gelmekte, krizin sonuçlarını kısmi olarak yönetmelerini sağlarken, onların gündelik hayatını krize daha da açık hâle getirmekte ve onları çifte borç kapanına doğru itmektedir.[66]

Bu anlamda AKP, klasik popülist politikalardan biraz daha farklı olarak, neoliberalizmle muhafazakâr sosyal politikayı, sosyal yardımlara dayalı politikalarda buluşturmayı başaran bir yol açmıştır.[67] Bu sosyal politika yönelimi aynı zamanda finansal genişlemeyle ve dolayısıyla alt gelir gruplarının tüketimi sürdürmek için daha da borçlandırılmasına dayalı politikalarla bütünlenmektedir. Denebilir ki iç içe geçen ve birbirini besleyen bir borçlanma sarmalı, siyasal olarak oluşturuluyor ve sosyal politikalarla da destekleniyor. Hane halklarının artan borçlanma istatistiklerini değerlendiren Yiğit Karahanoğulları'na göre, "hanelerin toplam kredi kullanımlarının, hane halkı tüketimine oranı 2002 yılında %2,6 iken 2010 yılında bu oran 21,7'ye yükselmiştir" (Karahanoğulları, 2012: 133-134). Yine Albayrak da, 2003-2010 dönemi için "dünya ile paralel olarak Türkiye'de de hanehalklarının borçlanarak yaşam standartlarını koruma ya da yükseltme çabası içinde oldukları bir dönem olarak ortaya çıkmakta" demekte ve en fakir yüzde 5'lik gelir diliminde hane borçlarının toplam hane gelirleri içindeki payının 2010 yılında %112'ye çıktığını belirtmektedir.[68] Dolayısıyla, siyasal iktidar ile yoksullar arasında çifte borçlandırma yoluyla çift taraflı işleyen

66 Sosyal Yardım sisteminin mevcut halinin kurumsallaşmasını, kriz sonrası yeni bir biçim alan kentleşme ve enformelleşme süreçlerine ve dolayısıyla sermaye birikim süreçlerine bakmadan tam olarak kavramak olanaklı değil. Bu yazıda sermaye birikim süreçlerinin finans ekseninde almış olduğu özgül biçimin analizini dışarıda bırakıyor ve aradaki bağı daha çok finansal olarak borçlanma üzerinden kuruyorum. Fakat tam bir resim için işsizlik, enformelleşme ve yoksulluk verilerine daha yakından bakmak gerekiyor.

67 Hayırseverlik ve gönüllülük son dönemde uluslararası sosyal politika yöneliminde de önde gelen temalardandır. Daha önce belirttiğim gibi, "Neoliberalizm, sosyal yurttaşlık ve Keynesci sosyal politika uygulamalarının karşısına, hayırseverlik ve hayırseverliğin toplumsal destekçisi olarak cemaatleri merkeze alan strateji ve politikaları çıkarmıştır. Neoliberal hayırseverlik anlayışı, çıkarlarının taşıyıcısı olarak bireyin toplulukla olan bağını, acıma/merhamet/minnet duyguları üzerinden kurarken, onu aynı zamanda yeni türde bir ödül/ceza mantığının içerisine hapsetmektedir. Kolektif ve bireysel hayırseverliği, ekonomik bir mantık etrafında kabul edilebilir kılmayı amaçlayan bu politikalar, aslında bireyin içerisinde bulunduğu cemaatle kurduğu ilişkiyi de bir sözleşme ilişkisine çevirmeyi amaçlıyorlar. Klasik liberalizm bahsinde özellikle Bentham'ın böyle bir anlayışa karşı çıktığından bahsetmiştim. Bentham, bu ödül/ceza mantığının merkezileştirilmesi ve kişilerin insafına bırakılmaması taraftarıydı. Oysa klasik dönemden farklı olarak neoliberal hayırseverlik, bireyi böyle bir ödül/ceza mantığının içerisine yerleştirirken, sadece ekonomik bir mantığa sahip yeni tabiyet ilişkilerini dayatmakla kalmaz, aynı zamanda refahın bölüşümü üzerinden düğümlenen toplumsal ilişkileri, merhamet ve gönüllülük duygusu etrafında kenetlenmiş cemaatin sosyal olarak kuruluşuna dair bir mesele haline de getirir. Neoliberal hayırseverliğin başarısı, cemaatin sosyal kuruluşunu yapılandıran ilişkileri, bütünüyle sözleşme ilişkisine tahvil edebilme yeteneğinde ve gerçek anlamda şahsi, pastoral güç ilişkilerinin sosyal ve siyasal olarak kuruluşunu olanaklı kılmasında yatmaktadır" (Yılmaz, 2012: 393-394).

68 Bu konuda bkz. Karahanoğulları (2012) ve Albayrak (2013). Ayrıca Albayrak'ın belirttiği gibi, ayni yardımların temel ihtiyaçları karşılaması sonucu açığa çıkan ek gelir, hem borçlanmaya hem de zorunlu olmayan ihtiyaç maddelerinin tüketimine olanak tanımaktadır. Bu sayede refah seviyesi dolaylı olarak da artırılmaktadır.

özgül bir bağlanma ortaya çıkmaktadır. Alt gelir grupları kısa süreli olarak, tüketim harcamalarının genişlemesi ve borçlanma olanaklarına kavuşmuştur. Bu borçlanma olanağının devamlılığı hem sosyal transferlerin sürekliliği hem de siyasal iktidarın devamlılığına dayalı iktisadi istikrarın sürdürülmesiyle düğümlenmiştir. İktisadi borçlanma süreçleri, sosyal politika pratikleriyle beslenen bir siyasal borçlanma sarmalıyla da iç içe geçmiştir.

Bunun yanında kritik olan bir diğer nokta da, AKP'nin İslâmi hayırseverlik anlayışında içerili olan teolojik olarak dolayımlanmış genelleşmiş karşılıklılık üzerine kurulu ahlâki ekonomiyi soğurması ve bunu siyasal sermaye birikiminin temel aracı haline getirmesidir.[69] Kuşkusuz mahalle ekseninde kurulan parti bağları vasıtasıyla, belediyeler ya da vakıflar eliyle dağıtılan sosyal yardımlar, AKP özelinde siyasal sermayenin kendisini cemaat, topluluk veya ümmet için bir efor, çaba ve özveri olarak örgütlemesi için, mikro düzeyde bir alanı yerelden ülke geneline örgütlüyor. Bu süreç sırasında parti ve devlet, bir hayırseverlik odağı olarak kurulurken, aynı zamanda karşılıklılığa dayalı duyguların, sembollerin ve özdeşliklerin üretimini içeren, içerisinde enformel bilgilendirme ağlarının ve parti ile yoksullar arasında güven ilişkilerinin inşa edildiği ve devletle sivil toplumun hayırseverliğin örgütlenmesi bağlamında iç içe geçtiği bir alan da siyasal sermayenin işleyişine açılıyor. Sonuçta bu müdahale, burada etkin olan genelleşmiş karşılıklılığı, dayanışma ilişkilerini ve bu ilişkiler içerisinde etkin olan "gayri-ekonomik" mantığı, gayri-şahsi ve fayda üzerine kurulan başka bir ekonomik mantıkla da buluştururken, onun geleneksel toplumun kendini muhafaza etme üzerine kurulu karakterini de zedeliyor.[70] Sorun AKP'nin İslâmi hayırseverlik pratiklerini neoliberal sosyal politika gündemiyle buluşturması kadar, bu pratikleri doğrudan siyasal bir faaliyetin aracı haline getirmesidir.

---

69 İslâmi hayırseverlik ve ona dayalı geleneksel hayırseverlik pratikleri genelleşmiş karşılıklılığın klasik bir örneği olarak düşünülebilir mi? Karşılıklılık, borç ve hediye üzerine olan bölümde belirttiğimiz gibi işin içerisine teoloji girdiğinde karşılıklılık ilişkileri de önemli bir dönüşüm geçirmektedir. Belirli bir yaratan dolayımıyla kurulan bir tür üçlü karşılıklılık yapısı kendi içerisinde vazgeçilemez bir hiyerarşi içermekte ve bu hiyerarşi de genelleşmiş karşılıklılığın doğasını dönüştürmektedir. Tuğal'ın yazıya ilişkin yorumunda belirttiği gibi, karşılıklılık ilişkilerinin ve buna ilişkin anlamların dönüşümünde dönüştürücü olanın ne olduğunu ve İslâmi hayırseverlik sözkonusu olduğunda bu ilişkilerin tarihsel olarak farklılıklar arz edip etmediğini daha dikkatlice incelemek gerekiyor. Buradaki vurgu, AKP'nin İslâmi hayırseverlik ile ilişkili olarak, geleneksel olanın içerisinde açığa çıkan toplumun kendisini korumaya yönelik kimi pratiklerini dönüştürdüğü üzerinde. Kuşkusuz, bu konuda ilk müdahale bulunan aktör de AKP değil. AKP, bu alandaki tarihsel olarak özgül bir dönüşümü daha da derinleştirmekte denebilir. Yine Tuğal'ın değerlendirmesinde hatırlattığı gibi, neoliberal ve pastoral politikalara dayalı müdahale tarzları geleneksel toplumu dönüştürdüğü kadar, onun belirli yönlerini de muhafaza etmeye yöneliyor.

70 Mutlaka vurgulanması gereken bir diğer nokta ise bu ilişkilerin kişiselleşmesinin toplum içerisinde yarattığı, güven ilişkilerini dönüşüme uğratan, hatta çürüten bir diğer eğilim. Derneklerin ve belediyelerin verdiği yardımların kesilmesinde şikâyetin önemli bir etken olması, komşular arasında ihbarcılığı teşvik ettiği gibi, birbirlerine karşı da güçlü bir güvensizlik eğilimi yaratıyor. Yoksullar arasında yaşamlarını idame ettirmek açısından yaşamsal olan güven ilişkileri yerini, yardım alamamak ya da reddedilmekten kaynaklı yardım alanlara karşı bir güvensizliğe ve gözetlemeye bırakıyor. Bu konuda bkz. Aydoğan, (2009: 89).

Bu müdahale toplumu muhafaza etmeye yönelik ve kuşkusuz kendi dışlama ölçütlerine sahip olan genelleşmiş karşılıklılığı, başka türde dışlama pratikleriyle buluşturur ve ona negatif karakter kazandırırken, bu karşılıklılığın bir parçası olan borcu da siyasal bir borca/yükümlülüğe çevirerek dönüştürür ve onun sınırsız karakterini siyasal hâle getirir. Sosyali cemaat dolayımıyla kurarak, sosyalin yönetimiyle işleyen bir yönetim biçimini inşa eden muhafazakâr bir siyaset, aslında geleneksel toplumun kendi araçlarını devreye sokarken, onları siyasal bir karakterle aşırı yüklemekte ve bu araçlara içkin dayanışma ilişkilerini de törpülemektedir.

Sosyal yardım pratiklerinin, bağılılık ve tabiyet ilişkilerinin doğrudan kurulmasına açık bir biçimde dağıtımı ve refahın sağlanması konusunda ailenin yanında devletin temel adres olarak gösterilmesi, başka ülkelerde olduğu gibi Türkiye bağlamında da sistemli ve haklar çerçevesinde kurumsallaştırılmış bir sosyal politika yöneliminin oluşmasına engel olmakta ve dolayısıyla da siyasal borcun karşılığı olan ek bir artı-rant üretmektedir. *Artı-rant*, devletin sosyal politikalar alanında gayri-şahsi karakterinin geri plana düşerek, onun koruyucu, bakıcı ve refah sağlayıcı olarak pastoral karakterinin yönetenin kişiliğinde veya iktidardaki partide vücut bulduğu, tam da bu kişiliğin ve partinin kendini topluluk için bir gayret, hizmet ve efor olarak kurduğu yerde üretilir ve siyasal sermayenin temel taşıyıcısı olan parti veya siyasetçi tarafından doğrudan mülk edinilir. Türkiye'deki sosyal yardım alanı son dönemdeki araştırmaların da gösterdiği gibi böyle bir *artı-rant* üretimine son derece açıktır. Burada eleştirilmesi gereken nokta, bazı sosyal bilimcilerin yaptığı gibi basitçe ne İslâmi hayırseverlik anlayışı ne de geleneksel toplumun ürettiği kimi dayanışma örüntüleridir hiç kuşkusuz. Güçlü bir haklar rejimiyle güvence altına alınmış bir refah sistemi için günümüzde hâkim olan yönelimin hem geleneksel örüntüleri nasıl tahrip ettiğini hem de bu örüntüleri tam da onunla çatışma içerisinde olan neoliberalleşme gibi süreçlere nasıl kanalize ettiğini ve güven, dayanışma ve karşılıklılık gibi son derece kritik kimi kavram ve ilişkileri nasıl dönüştürdüğünü daha iyi analiz etmek ve vurgulamak gerekiyor.

Sonuç

Başbakan Erdoğan, 20 Eylül 2013 tarihinde AKP il başkanları toplantısında yaptığı konuşmada bir kez daha sosyal yardımlar meselesine değinerek muhalefeti eleştirdi. Başbakan, oy verme ve sosyal yardım faaliyetleri arasında doğrudan kurulan ilişkiyi eleştirirken, sosyal hak retoriğine göndermede bulunmayı da ihmal etmedi: "Benim milletim bir paket makarnaya, bir çuval kömüre, bir kilo pirince oyunu satmayacak kadar da onurludur, gururludur, şereflidir. Sosyal devlet kime ne veriyorsa onun hakkı olduğu için veriyor, kim devletten ne alıyorsa hakkı olduğu için alıyor. Bunlar bir yoksulun hanesine girip, bir yoksu-

lun sofrasına oturup, o yoksul hanenin gönül dünyasını paylaşmayı bilmezler. Bunlar bir yoksul çocuğun o küçücük, soğuktan titreyen elini tutmanın ne büyük bir gönül sıcaklığı olduğunu bilmezler."

Başbakanın cümlelerinden kolayca görülebileceği gibi, konuşmaya baştan sona halka yakın, paylaşmayı, yoksulun dertlerini dinlemeyi ve sosyal devleti bilen kesim ile halka, yoksula uzak, paylaşmayı bilmeyen elitist ve zengin kesim ikiliği hâkimdir. Bu ikiliği şu cümlelerde çok net görmek mümkün: "Başta muhalefet olmak üzere, bazıları çıkıyor benim milletimi, 'makarnacı, kömürcü, göbeğini kaşıyan adam' gibi sıfatlarla aşağılamaya çalışıyor. Yoksulun, kimsesizin, garibin devletten aldığı her kuruş anasının ak sütü gibi helal... Bunların tarihlerinde hiçbir zaman paylaşma olmadı. İstanbul, Ankara'nın zengin semtlerinden çıkıp Anadolu'nun, Trakya'nın nabzını tutmak bunların siyasetinde yer bulmadı." Sosyal devlet ve hak retoriğini popülist bir halk/elitler ikiliği içerisine yerleştiren ve bu popülist çağrı ile sosyal devlet ve yurttaş arasındaki ilişkiyi de hizmet kavramıyla dikişleyen bu söylemin, millet, halk, yoksul, AKP ve bizzat başbakanın şahsı ile gurur, onur, paylaşma, dertten anlama, hakkını verme gibi duygular ve edimler arasında kurduğu denklikler kuşkusuz yeni değil. Fakat sosyal devlet söyleminin popülist retoriğe nasıl eklemlendiğini, ona nasıl teneffüs ettiğini, maddi yardımlar, duygulanımlar ve siyasal özdeşleşmeler arasında, bir cemaat-millet inşasına yönelik nasıl ilişkiler kurulduğunu bize oldukça iyi gösteriyor.[71]

Bu yazıda gösterilmeye çalışıldığı gibi, Türkiye'deki yardım sistemi ne yazık ki "yoksul hanenin gönül dünyasını paylaşma"ya ve "sosyal devlet" anlayışına şimdilik oldukça uzak görünüyor. Aksine bir hediye karakteri arz eden ve devletin paternalist karakterinin tezahürü olarak sunulan yardımlar, günümüzde yoksulların tabiyet-yükümlülük ilişkileri altına sokulmasının ve bir anlamda borçlandırılmasının en önemli aracı durumunda. Hâkim siyasal partinin politikalarının bir tezahürü olarak sunulan yardımlar vasıtasıyla bir tür olumsuz karşılıklılık yürürlüğe konulmakta ve bağış temelli işleyen sembolik minnet ekonomisi devlet merkezli olarak soğurulurken, ailenin yanında refah tedarik edici ve en iyiliksever aktör olarak parti-devlette cisimleşen bir siyasal sermaye birikiminin önü açılmaktadır. Yardımlar vasıtasıyla ve devlet hayırseverliği dolayımıyla inşa edilen "biz", kuşkusuz kendi içerisinde bir tür dışlayıcılığa sahiptir. Her ne kadar bu politikaların herkese eşit bir biçimde uygulandığı iddia edilse de tam da yardımların veriliş karakterinden ötürü kamuoyu nezdinde tartışmalar sürmektedir. Daha önemlisi, temelini İslâmi hayırseverlik anlayışından alan ve uluslararası sosyal politika yönelimiyle de birleşen bu politikalar, bir taraftan cemaat dolayımıyla yönetimi olanaklı kılarken, bir diğer taraftan da yoksulların

71 Bkz. Milliyet, 20.03.2013, http://ekonomi.milliyet.com.tr/secim-ekonomisi-ve-mali/ekonomi/detay/1766434/default.htm?ref=OtherNews ve Radikal, 21.09.2013, http://www.radikal.com.tr/politika/demokratiklesme_paketini_gelecek_hafta_aciklayacakbu_son_paket_degil-1151855 21.09.2013

neoliberal politikalara desteğini ve parti politikalarına entegrasyonunu sağlamanın araçlarını sunmaktadır.

Temel düzeyde sistemli bölüşüm politikalarını dışarıda bırakan muhafazakâr karakterli neoliberal popülizm, bir tür çifte borç toplumunun oluşumunu, hem sosyal politikalarıyla hem de ekonomi politikalarıyla destekliyor. Tuğal'ın ifade ettiği gibi, "yoksulluk programlarından, seçim dönemi harcamalarından ve ayrıcalıklı sektörlere saldırıdan ve enflasyon yönetiminden oluşan" neoliberal popülizm (Tuğal, 2012: 30), finansallaşma ve artan hane halkı borçluluğu yoluyla alt-sınıfların yaşam standartlarını sürdürmek için daha da borçlanmalarını teşvik ederken, sosyal politikalar vasıtasıyla da yoksulların gündelikleşen geçimlerini siyasi borcun gölgesi altında kısmi olarak sürdürülebilir kılmaya çalışıyor. Bir başka deyişle sözcüğün hem ekonomik hem de siyasi anlamında bir çifte borç toplumunda borç/minnet kapanı Türkiye'de yoksulların gündelik hayatını ve ekonomik alanı olduğu kadar siyasal alanı deneyimleyişlerini de belirlemeye başlıyor. Sembolik minnet ekonomisinden *artı-rant* türeten bir siyasal sermaye birikimi, Türkiye özelinde de borcun sadece finansal değil, kelimenin sosyo-siyasal anlamında derinleşmesine ve yeni boyutlar edinmesine dayanıyor.

Sosyal yardım dağıtımı, daha önce de belirttiğim gibi, karakteri dolayısıyla siyasal veçheye sahip bir refah dağıtımı uygulamasıdır. Günümüz Türkiye'sinde ise *entegre hayırseverlik devletinin* inşasıyla bu siyasal boyut özgül bir form edinmiş görünüyor. AKP'nin sosyal politikalarına yöneltilen eleştiriler de temelde onun klientalist niteliği üzerinde yoğunlaşıyorlar. Oysa bu politikalar yazı boyunca göstermeye çalıştığım gibi basit birer "siyasal içerme" aracı olmanın çok ötesinde işlev görmektedir.[72] Bu politikalar, siyasal öznelliğin belirli bir doğrultuda inşa edilmesinin yanında, izlemeye, kontrole ve borçlandırmaya dayalı, yerel ilişkilerle ve güven ağlarıyla örülmüş, duygusal, ekonomik ve siyasal bağlarla siyasal sermayenin birikimine bağlanmış bir siyasal cemaatin, siyasetin taşıyıcısı haline getirilmesinin doğrudan temelini oluşturuyorlar. Daha önce de vurguladığım gibi hak-sadaka ikilemi üzerinden var olan durumu anlamaya çalışmak, sadakayı ve hayırseverliği yapılandıran simgesel ekonomiyi ve yükümlülükler sistemini anlamamızı olanaksızlaştırdığı gibi bu siyasal ilişkiler setini çözümlememizi de engellemektedir. Hayırseverlik, içerisinde sevginin, duyguların ve teolojinin ve dolayısıyla da cemaat oluşumunun işlediği, siyasal kayırmacılıktan çok daha geniş kapsama sahip bir sosyal ve siyasal evreni içerir.[73] Bu

72 Bu politikaların siyasal içerme süreçleri açısından ve özellikle Kürt sorunu bağlamında oynadığı etkili rolün bir değerlendirmesi Yörük tarafından verilmiştir. Yörük, yardımların Kürtlerin yaşadığı bölgelerde yoğunlaşmasının ardında yatan temel motivasyonun yoksullukla mücadele etmek değil, Kürt siyasal hareketini pasifize etmek olduğunu kapsamlı bir araştırmayla ortaya koyuyor; bkz. Yörük (2012).

73 Bu konuda Sennett'in analizlerini de hatırlamakta fayda var. Richard Sennett, *Saygı*'da hayırseverlik, merhamet ve Hıristiyanlık ilişkisini değerlendirirken, hayırseverliğin Hıristiyanlık bağlamında nasıl kişinin sevgiyi tanımasıyla ilgili bir şey olarak sunulduğunu, Hıristiyanlıktaki verme yoluyla kendini dönüştürme arzusunu analiz eder ve merhamet olmadan bakım vermenin

nedenle çözüm olarak da basitçe hukuku işaret etmek eksik ve yetersiz olacaktır. Hakları işaret etmekle, refah sorununu kolayca çözemeyeceğimiz, sorunun karmaşık yapısından ortaya çıkmaktadır.[74] Bu nedenle yurttaşlığı sadece hukuki ve siyasi bağa indirgemeyen, güçlü bir refah rejiminin yurttaşlığın kamusal alanının yurttaşın eylemiyle inşasında oynadığı etkin rolü ortaya koyacak ve güçlendirecek bir politika ve haklar setine her zamankinden daha fazla ihtiyacımız var.[75] Bunun için güçlü bir haklar rejimini ileri sürmenin yanında, "beraberliğin" ve "ortaklığın" yeni biçimlerini yoksullarla beraber paylaşabileceğimiz, bizleri ikiliklerin ötesinde yoksullarla buluşturabilecek ve yoksullardan pek çok şeyi öğrenmemizi sağlayacak yeni bir sosyal politika pratiği üzerine de düşünmeye başlamalıyız.

KAYNAKÇA

Acar, O. (2009) *A Critique of Liberal-Conservative Approach to Poverty in Turkey: the Cases of Deniz Feneri Association and Social Assistance and Solidarity General Directorate*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: METU (Graduate School of Social Sciences).

Aksular, D.A. (2008) *Faith Based Organizations in the Struggle Against Poverty: Deniz Feneri Welfare and Solidarity Association Sample Branch of Ankara*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: METU (Graduate School of Social Sciences).

Albayrak, Ô. (2013) "Türkiye'de Reel Gelirlerin Gelişimi, 2003-2010", *İsmail Türk'e Armağan*, D. Çubukçu (der.), yayımlanacak.

Albayrak, Ô. ve Yılmaz, Z. (2013) "So-called Success Story of Social Assistance System and Institutionalization of Neoliberal-Islamic Social Charity Mentality in Turkey", *RC-19 Annual Conference, 22-24 August 2013, Central European University, Budapest, Hungary*,'de sunulan tebliğ.

Apaydın, A. (2011) *Social Assistance as a Poverty Alleviation Strategy: Case of Altındağ Social Assistance and Solidarity Foundation*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: METU (Graduate School of Social Sciences)

Augustinus, A. (1969) *Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar*, M. Tunçay (çev.), Mete Tuncay (der.) *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 1* içinde, Ankara: A.Ü. S.B.F. Yayınları.

Auyero, J. (2012) "Poor people's lives and politics: The things a political ethnographer knows (and doesn't know) after 15 years of fieldwork", *New Perspectives on Turkey*, 46: 95-127.

Aydın, D., Çizakça, M., vd. (2006) *Türkiye'de Hayırseverlik: Vatandaşlar, Vakıflar ve Sosyal Adalet*, İstanbul: TÜSEV.

---

ise karşılıklı saygının soğuk ve kalpsiz bir versiyonuna nasıl dönüşebileceğini anlatır; bkz. Sennett (2005: 141-155). Kuşkusuz hayırseverliğin bu boyutları başka biçimlerde İslâm dininde de vardır.

74 Temelde haklara işaret ediyor gibi görünen ve eleştirel sosyal bilimciler arasında baskın olan hak-sadaka ikiliğine son bir kez daha değinmekte fayda var. Sadaka toplumu söylemi üzerinden örtük olarak yardımlardan faydalanan yoksulları da suçlayan bakış açısı, yoksulların motivasyonlarını kendi sosyal sorunlarına çözüm üretme biçimlerinin yaratıcılığını ve siyasal tercihlerinin ardında yatan temel saikleri görmezden geldiği gibi, aşırı basitleştirici bir analitik çerçeveden hareket ediyor. Bu bakış açısının ürettiği söylemin hiyerarşik yapısının gerisinde yatan siyasal-sosyal ve sınıfsal öncüllerin ayrıca analiz edilmesi gerekiyor.

75 Başka bir yerde belirttiğim gibi, "yurttaşlar cemaatine üyelik, basitçe yurttaşlara atfedilen ya da yurttaşların miras aldığı bir şey değildir, "yurttaşlar tarafından onların ortak eylemiyle yaratılan ve sürekli yeniden yaratılan bir şey"dir (Balibar, 2008: 524). Cumhuriyetçi yurttaşlık düşüncesi, yurttaşlar arasındaki ortaklığı veri almayı değil, bu ortaklığın yurttaşların eylemiyle sürekli yeniden yaratılmasını ve yurttaşın bu doğrultuda eylemde bulunma kapasitesini gerektirir. Ortak eylem aracılığıyla siyasal alanı kurma, cumhuriyetçi yurttaşlık kavrayışının asli unsurudur" ve sosyal politika bu bağlamda önemli bir rol oynamaktadır (Yılmaz, 2013).

Aydoğan, R. E., (2009) *Deeper into Charity: Social Assistance Mechanisms in Turkey and the Case of Greater Muncipality of Ankara*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Boğaziçi University (Institute for Graduate Studies in Social Sciences).

Block, F. (2003) "Karl Polanyi and the Writing of the Great Transformation", *Theory and Society*, 32: 275-306.

Bourdieu, P. (2002) "Forms of Capital", N. W. Biggart (der.) *Readings in Economic Sociology* içinde, Oxford: Blackwell Publishers.

Bourdieu, P. (2005) *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, H. U. Tanrıöver (çev.), İstanbul: Hil yayınları.

Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2011) *Düşünümsel Bir Antropoloji için Cevaplar*, N. Ökten (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Buğra, A. (2011) "AKP'nin Seçim Başarısının Garipliği ve Anlaşılabilirliği", http://bianet.org/biamag/bianet/130856-akpnin-secim-basarisinin-garipligi-ve-anlasilabilirligi, erişim tarihi, 25.02.2013.

Buğra, A. (2008) *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Candaş, A. ve Buğra, A. (2011) "Change and Continuty under an Ecelectic Social Security Regime: The Case of Turkey", *Middle Eastern Studies*, 47(3): 515-528.

Casey, K. L., (2008) "Defining Political Capital: A Consideration of Bourdieu's Inconvertability Theory", http://lilt.ilstu.edu/critique/spring%202008/casey.pdf, erişim tarihi, 25.09.2013.

Cohen, M. R. (2005) "Introduction: Poverty and Charity in Past Times," *Journal of Interdisciplinary History*, XXXV(3).

Çelik, A. (2010) "Muhafazakar Sosyal Politika Yönelimi: Hak Yerine Yardım-yükümlülük Yerine Hayırseverlik", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, no. 42.

Dalton G. (1971) "Introduction", *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, Boston: Beacon Press.

Deleuze G. ve F. Guattari (2012) *Anti-Oidipus*, İstanbul: Bilim Sosyalizm Yayınları.

Deniz Feneri (2006) *Deniz Feneri Derneği Faaliyet Raporu, 1998-2006*, Deniz Feneri Derneği.

Eraslan, S. (2012) "Batman"deki kâbus gibi", *Express*, 127: 38-41.

Erdoğan, N. (2002) *Yoksulluk Halleri, Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı Yayınevi.

Esping-Andersen, G. (1990) *The Three World of Capitalism*, Cambridge: Polity Press.

Esping-Andersen, G. (1999) *Social Foundations of Postindustrial Economies*, Oxford: Oxford University Press.

Esping-Andersen, G. (2006) "Toplumsal Riskler ve Refah Devletleri", A. Buğra ve Ç. Keyder (der.), *Sosyal Politika Yazıları* içinde, B. Yakut-Çakar ve U. B. Balaban (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Filc, D. (2011) "Post-populism: explaining neo-liberal populism through the habitus", *Journal of Political Ideologies*, 16(2): 221-238.

Finan F. ve Schehter L. (2011) "Vote-Buying and Reciprocity", IZA Discussion Paper, No. 5965.

Foucault, M. (2007) *Security, Territory and Population, Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, G. Burchell (çev.), New York: Palgrave Macmillan.

Gough, I. (2004) "Social policy regimes in the developing world", P. Kennett, (der.) *A Handbook of Comparative Social Policy* içinde, Northampton: Edward Elgar Publishing Limited.

Gough, I. (2005) "Welfare Regimes in Development Contexts: a global and regional analysis", Gough, Ian ve Gef Wood ile Armando Barrientos (der.), *Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America: Social Policy in Development Context* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.

Güngen, A. (2010-11) "Finansallaşma: Sorunlu Bir Kavram ve Verimli bir Araştırma Gündemi", *Praksis*, no. 22.

Hicken, A. (2011) "Clientelism", *Annual Review of Political Science*, 14: 289-310.

Hickey, S. ve Bracking, S. (2005) "Exploring the politics of chronic poverty: From Representation to a Politics of Justice", *World Development*, 33(6).

Hobbes, T. (1995) *Leviathan, veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, S. Lim (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Jenkins, A. (1977) "'Substantivism' as a Comparative Theory of Economic Forms", Hindess B. (ed.), *Sociological Theories of Economy* içinde, Londra: Mc Millan.

Jütte, R. (2011) *Erken Modern Avrupa'da Yoksulluk ve Sapkınlık*, B. Kurtege-Sefer (çev.), İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Karahanoğulları, Y. (2012) "Neo-liberal Popülizm: 2002-2010 kamu maliyesi, finans, dış ticaret dengesi ve siyaset", *Toplum ve Bilim*, no. 123.

Kochuty, T. (2009) "God, Gift and Poor People: On Charity in Islam", *Social Compass*, 56: 98.

Kuran-ı Kerim, Diyanet İşleri Başkanlığı, http://kuran.diyanet.gov.tr/Kuran.aspx#1:1

Laclau, E. (2007) *Popülist Akıl Üzerine*, N. B. Çelik (çev.), Ankara: Epos Yay.

Lawson, C. ve Green, K. F. (2012) "Self-Enforcing Clientelism", Draft paper, https://courses.cit.cornell.edu/patel/psac/Greene_PSAC_5_4.docx

Lie J. (1991) "Embedding Polanyi's Market Society", *Sociological Perspectives*, 34(2).

Marx, K. (2000) *Kapital Cilt I*, A. Bilgi (çev.), Ankara: Sol yayınları.

Mauss, M. (2006) *Sosyoloji ve Antropoloji*, Ö. Doğan (çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Metin, O. (2011) "Sosyal Politika Açısından AKP Dönemi: Sosyal Yardım Alanında Yaşananlar", *Çalışma ve Toplum*, 1: 179-200.

Nietzsche, F. (1998) *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, A. İnam (çev.), Ankara: Gündoğan Yay.

Özbudun, E. ve Hale, W. (2010) *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm*, İstanbul: Doğan Kitap.

Özkaya C. (2012) "Ya Müslümanlıktan vazgeçecekler ya da...", *Express*, no. 127.

Özveren E. (1999) "Return of the "Primitive in Modern Social Sciences: The Institutionalist Legacy of Karl Polanyi" *METU Economic Research Centre, Working Paper*, no. 99/1.

Peebles, G. (2010) "The Anthropology of Credit and Debt", *Annual Review of Political Science*, 39: 225-240.

Polanyi, K. (1957) "The Economy as Instituted Process", Polanyi, K., M. Conrad, ve H. W. Pearson (der.) *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory* içinde, Gleceo, Illinois: Free Press.

Polanyi, K. (1971) "Our Obsolote Market Mentality", Dlaton, G. (der.), *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi* içinde, Boston: Beacon Press, 59-77.

Ruckert, A. (2009) "A Decade of Poverty Reduction Strategies in Latin America: Empovering or Disciplining the Poor?", *LABOUR, Capital and Society*, 42: 1&2.

Sahlins, M. (2010) *Taş Devri Ekonomisi*, Taylan Doğan, Şirin Özgün (çev.), İstanbul: bgst Yayınları.

Sancar, N., (2009) "Yardım değil, sosyal güvenlik", *Özgürlük Dünyası*, no. 205, http://www.ozgurlukdunyasi.org/arsiv/8-sayi-205/63-yardm-deil-sosyal-guevenlik, erişim tarihi, 28.02.2013 tarihsiz.

Secor, A. (2007) "Between longing and despair: state, space ad subjectivity in Turkey", *Environment and Planning D: Society and Space*, 25: 33-52.

Seneca, L.T. (1995) *Moral and Political Essays*, J. M. Cooper ve J. F. Procope (der. ve çev.) Cambridge: Cambridge University Press.

Sennett, R. (2005) *Saygı*, Ü. Bardak (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yay.

Singer, A. (2012) *İyilik Yap Denize At, Müslüman toplumlarda Hayırseverlik*, A. Özdamar (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi.

Stokes, S. C. (2007) "Political Clientelism", C. Boix ve Susan C. Stokes (der.), *Oxford Handbook of Comparative Politics* içinde, New York: Oxford University Press.

SYGM, (2011) *SYGM 2011 Yılı Faaliyet Raporu*, http://www.sosyalyardimlar.gov.tr/upload/sosyalyardimlar.gov.tr/mce/2012/genel/sygm_2011_yili_faaliyet_raporu.pdf, erişim tarihi, 25.02.2013.

Şen. M. (2010) "Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party", *Turkish Studies*, 11(1).

Şenses, Fikret (1999) "Yoksullukla Mücadele ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu." *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 26(3-4): 427-451.

Soytürk, H. M., (2008) *Sivil Toplum Kuruşlularında Gönüllülük: Deniz Feneri Derneği Ankara Şubesi Örneği*, Hacettepe Üniversitesi Soysal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, basılmamış yüksek lisans tezi.

Taggart, P. (2004) *Popülizm*, B.Yıldırım, (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üni. Yay.

Thompson, E. P. (2006) *Avam ve Görenek*, U. Kocabaşoğlu (çev.), İstanbul: Birikim Yay.

Tuğal, C. (2010) *Pasif Devrim, İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, F. B. Aydar (çev.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yay.

Tuğal, C. (2012) "Fight or Acquiesce? Religion and Political Process in Turkey's and Egypt's Neoliberalizations", *Development and Change*, 43(1): 23-51.

Tuğal, C. (2013) "Contesting Benevolonce: Market Orientations Among Muslim Aid Providers in Eygpt", *Qualitative Sociology*, 36: 141-159.

Vincente, P. C. ve Wantchekon, L. (2009) "Clientelism and vote buying, lessons form field experiments in African election, *Oxford Review of Economic Policy*, 25(2).

Wood, W. G. D. (2004) "Informal security regimes: social policy and the search for a secure institutional landscape" Gough, Ian ve Gef Wood (der.) *Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America: Social Policy in Development Context* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.

Yalman, G. (2007) "Sosyal Politika: Refah Yönetiminden Sosyal Risk Yönetimine", B. Ceylan-Ataman (haz.), *Güncel Sosyal Politika Tartışmaları* içinde, Ankara: Sosyal Politika Araştırma ve Uygulama Merkezi, 653-669.

Yeğinoğlu, İ. G. (2010) The *Politics of Religiously Motivated Welfare Provision*, Basılmamış Doktora Tezi, Köln: Wirtschafts und Sozialwissenschaftlichen Fakültat der Universitat zu Köln.

Yılmaz, Z. (2012) *Yoksulları Ne Yapmalı, Sosyal Sorunun Yönetimi, Belirsizliğin Keşfi ve Yarınsızlık*, Ankara: Dipnot Yayınları.

Yılmaz, Z. (2013) "Bir Yurttaşlık, İnsan Hakkı ve Özgürlük Sorunu Olarak Yoksulluk", D. Türk ve Z. Yılmaz (der.), *Siyasal'da Bir Ömür: Ömür Sezgin'e Armağan* içinde, Mülkiyeliler Birliği Yayınları (yayınlanacak).

Yörük, E. (2012) "Welfare Provision as Political Containment: The Politics of Social Assistance and the Kurdish Conflict in Turkey", *Politics & Society*, 40: 517.

Yükseker, D. (2010) "Türkiye toplumunu birarada tutan nedir? Toplumsal tutkal olarak borç ve borçluluk", *Toplum ve Bilim*, no. 117.

Gazete haberleri

"Hayırseverlik genlerimde var", Yeni Şafak, 7.02.2005, http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/subat/07/p01.html, erişim tarihi, 25.02.2013.

Arınç, 'Yılın Yoksul Babası' ödülüne layık görüldü, http://www.zaman.com.tr/gundem_arinc-yilin-yoksul-babasi-odulune-layik-goruldu_1000191.html., erişim tarihi, 25.02.2013.

Ayata, S. (2010) "AKP, sosyal Yardımları Partizanca Dağıtıyor", 05.10.2010, http://www.ntvmsnbc.com/id/25137875/page/2/, erişim tarihi, 25.02.2013.

Kutlu, M. (2011) "Hayırseverlik", 11.08.2011, Yeni Şafak. http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=28519&y=MustafaKutlu, erişim tarihi, 25.02.2012.

Mezarkarkalı, T. (2011) "Hayatımı sana (cc) adadım" http://www.zaman.com.tr/gundem_hayatimi-sana-cc-adadim_1184931.html, erişim tarihi, 25.02.2013.

Pınarbaşı, G. (2010) "Yüce Rabbimiz aciz ve yoksulların korunup kollanmasını emretmiştir-I", 11.05.2010, Milli Gazete, http://www.milligazete.com.tr/haber/Yuce_Rabbimiz_aciz_ve_yoksullarin_korunup_kollanmasini_emretmistir_1/159276#.USyLH6K8mbA, erişim tarihi, 25.02.2013.

"Seçim ekonomisi ve mali disiplinden taviz yok", Milliyet, 20.09.2013, http://ekonomi.milliyet.com.tr/secim-ekonomisi-ve-mali/ekonomi/detay/1766434/default.htm?ref=OtherNews, erişim tarihi 25.09.2013,

"Demokratikleşme Paketini Gelecek Hafta Açıklayacak", Radikal, 21.09.2013, http://www.radikal.com.tr/politika/demokratiklesme_paketini_gelecek_hafta_aciklayacakbu_son_paket_degil-1151855 21.09.2013, erişim tarihi, 25.09.2013.

İkilikler ve karşıtlıklar: Halbwachs'ın entelektüel mirası üzerine eleştirel bir değerlendirme

*Göze Orhon**

Özet: Son yirmi yılda çok sayıda disiplinden farklı katkılarla hızla gelişmiş olsa da, Maurice Halbwachs'ın mirası halen bellek çalışmalarının kavramsal zeminini teşkil ediyor. Bellek kavramının "sosyalleşmesini" ve bugün doğa bilimlerinin sınırları içinden çıkıp sosyal bilimlerde analitik bir kavram olarak kullanılır hâle gelmesini hâlâ büyük ölçüde Halbwachs'a ve 1925 tarihli *On Collective Memory* yapıtına borçluyuz. Mirasının tüm güncelliğine karşın, Olick kişisel ve kolektif olanı farklı düzeylerde sorunsallaştırdığı için Halbwachs'ın bir "19. yüzyıl düşünürü" olduğunu dile getirir. Halbwachs'ın kavramsal ikilikler ve karşıtlıklarla karakterize olan mirasına baktığımızda bunu doğrulamak mümkün hâle gelir. Bellek inşası sürecinin kavranabilmesi açısından merkezî önemde olan her bir kavramsal ilişkisellik –kişisel/ kolektif, geçmiş/ bugün, kimlik/ bellek, tarih/ bellek– Halbwachs'ta birbirini dışlayan ikilikler olarak kurulmuştur. Bu makale Halbwachs'ın kolektif bellek kavramsallaştırması üzerine eleştirel bir tartışma sunmayı amaçlamaktadır. Tartışma son otuz yılda hızla gelişmeye ve kurumsallaşmaya başlayan bellek çalışmaları alanı içinden Halbwachs'ın mirasına yönelik farklı eleştiri ve revizyon önerileri aracılığıyla yürütülecektir.

Anahtar sözcükler: Bellek, kolektif bellek, Maurice Halbwachs, bellek çalışmaları

Giriş

Bellek, özellikle de toplumsal bellek 1980'lerden sonra "kimlik"le birlikte sosyal bilimlerin en popüler ve en kaygan kavramlarından biri oldu. Belleği tanımlamaktaki güçlük, son otuz yıl öncesinde belleğe ilişkin kavramsal mirasın yakından incelenmemiş olmasından kaynaklandığı gibi, yüzyılın taşıyıp getirdiği travmatik mirasın bellek çalışmaları üzerinde yarattığı baskıdan da ileri geliyordu. Çoğu zaman İkinci Dünya Savaşı ve Yahudi Soykırımı, bellek çalışmalarının 1980'lerden sonra yaşadığı patlamanın kökleri olarak düşünülür (Assmann,

(*) Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

2006: 120-121; Misztal, 2003: 2). Yüzyılın travmatik mirasının elbette bu olaylarla sınırlı olmadığını biliyoruz; yine de bu iki olayın bellek çalışmaları açısından özgül bir yeri olduğunu söylemek gerekir. İkinci Dünya Savaşı, ama özellikle Yahudi Soykırımı çağdaş bellek araştırmaları yazınının en gelişkin ve en zengin temasını teşkil ediyor. Bu yönüyle Kıta Avrupası, Amerika Birleşik Devletleri ve beklendiği üzere İsrail'deki akademi merkezli bellek çalışmalarının en canlı alanlarından da biri.[1] Öte yandan Yahudi Soykırımı üzerine yürütülen bellek çalışmalarının çağdaş bellek çalışmaları üzerinde epistemolojik açıdan dönüştürücü bir gücü olduğunu söylemek de mümkün. Savaşı izleyen yirmi yıl, toplama kamplarını ve soykırım döneminin türlü şiddetini deneyimleyenlerin suskunluklarıyla geçti. Bu yirmi yılda savaşın hikâyesini anlatanlar, onun "kahramanları"ydı (Winter, 2006: 27-28). Şahitlerin suskunluğu büyük ölçüde olayın ağır travmatik baskısından, yani yaşananların "anlatılamayan" niteliğinden kaynaklanıyordu (Radstone, 2000: 6).[2] Diğer yandan 1970'lerde soykırım onu deneyimleyenlerin ve ona şahitlik edenlerin "kamusal tanınma" talepleriyle yeniden gündeme geldi (Ashplant vd., 2000:3). 1970'lerden başlayarak soykırımın hikâyesini anlatanların içinde sivillerin ağırlığı gittikçe arttı (Winter, 2006: 89). Dolayısıyla 1970'ler, akademik bellek çalışmalarının muhataplarını genişletmesi, onları toplumsal hatırlama sürecinin içine dahil etmesi nedeniyle, bellek çalışmalarının epistemolojik açıdan demokratikleşmesi olarak da yorumlanabilir. Bu dönüşüm, "sıradan" failleri anlatıcı konumuna çağırması ve belleği "yeni seslere" açması sebebiyle, son otuz yılın bellek çalışmaları üzerindeki etkisini halen sürdürmektedir (Winter, 2006: 28).

Tıpkı "kimlik" kavramı gibi, belleğe ilişkin bu akademik ilginin merkezinde de "büyük anlatılar"ın çöküşü iddiaları yatıyor. Özellikle Sovyetler Birliği'nin çözülmesinin ardından resmî komünist tarih yazımı ile komünizmin farklı coğrafyalardaki kolektif belleğinin karşılaşması bellek çalışmalarını motive eden önemli gelişmelerden biriydi. Post-kolonyal dönem ve beyaz Batı'nın yerli tarihlere olan ilgisi, yine sözlü tarih ve bellek çalışmaları içinde önemli çalışma alanlarından biri oldu. İkinci Dünya Savaşı ve soykırım sadece taşıdığı travmatik yükten dolayı değil, aynı zamanda bu travmatik momenti deneyimlemiş kuşağın yok olması gibi fiziksel bir nedenden de 1980'lerde bellek çalışmalarına kendini dayatıyordu. Özellikle 2000'lerle birlikte hatırlama ediminin doğasını değiştiren ve bellek kapasitesini kökten etkileyen bir diğer gelişme de dijital teknolojilerin gündelik hayatın bir parçası haline gelmesiydi (Assmann, 2006: 120-121).

1980'lerden sonra yaşanan "bellek patlaması"nın ardındaki gelişmelere dair bu

---

1 Yahudi Soykırımı üzerine ilk akla gelen birkaç çalışma için Bkz. Browning, 2003; Cohen-Pfister ve Wienroeder-Skinner, 2006; Kansteiner ve Fogu, 2006; Langer, 1993; Lebow; Novick, 2001.

2 Buchenwald Toplama Kampı'ndan sağ kurtulanlardan biri olan Eli Wiesel'in (1990: 7) söyledikleri soykırımın travmatik baskısını ve "anlatılamaz" niteliğini açık biçimde ortaya koyuyor: "Bunu bizzat yaşamamış olanlar asla açıklayamayacak. Tam olarak [açıklayamayacak]. Belleğimiz ve onun yansıması arasında yıkılmaz bir duvar var. Geçmiş ölülerindir [...]".

tartışma genişletilebilir. Ancak ben bağlama sadık kalarak bellek kavramının ele avuca gelmezliğine, belleği tanımlamaktaki güçlüğe ve tanımlama çabalarını kuşatan göreceliliğe odaklanmak istiyorum. Bu pratik baskı, belleği tanımlama çabalarındaki kuram-pratik ikiliğinde ve pratik lehine olan dengesizliğe dair bir fikir veriyor (Confino, 1997: 1386). Yine de belleği kavramsallaştırmadaki güçlüğün sadece bu pratik baskıdan kaynaklandığını söylemek doğru olmaz. Otuz yıl öncesine kadar belleğin semantik alanını işgal eden büyük ölçüde popüler ve bilişsel kavrayışlardı. Dolayısıyla belleğin "retorik" gücü ve farklı kullanımları arasında –bir topluluğun geçmişine ve geçmiş deneyimlerine dair her incelemenin bellek çalışması olarak adlandırıldığı düşünülürse– bir dengesizliğin olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz (Gillis, 1994: 3). Belleğin "ne"liğine dair geniş bir ortak paydadan söz edecek sek belleğin en temel anlamıyla, "insanların geçmişe dair algı ve muhakemelerinin farklı biçimlerde inşa edilmesi" olduğu söylenebilir (Confino, 1997: 1386).

Halbwachs'ın 1925 tarihli *On Collective Memory* yapıtı ve entelektüel mirasının bir kısmı günümüzün bellek çalışmalarının kavramsal kökleri olarak düşünülür. Bugün bellek çalışmaları farklı disiplinlerden çok sayıda kavramsal katkıdan beslense de, Halbwachs'ı görmezden gelen ya da yok sayan bir bellek araştırmasına rastlamak pek de mümkün değil (Allen ve Brown, 2011: 314). Bu makalede Halbwachs'ın bellek kavramsallaştırmasını, daha özelde de kolektif bellek anlayışını eleştirel biçimde tartışmayı hedefliyorum. Halbwachs'ın kavramsallaştırmasındaki ikilikler ve karşıtlıklar bellek çalışmalarının yoğun olarak odaklandığı kavramsal setlere (veya ilişkiselliklere) –kişisel ve kolektif, geçmiş ve gelecek, tarih ve bellek ve son olarak, kimlik ve bellek– dair tartışmalar açısından halen güncelliğini koruyor. Öte yandan, Halbwachs'ın kuramındaki kimi aksaklıkların günümüzün bellek çalışmalarına miras kaldığını öne sürmek de mümkün. Ancak Halbwachs'ı bugünün bellek tartışmalarına miras bıraktığı zaaflar bakımından ele almak haksızlık olur. Dolayısıyla bu eleştirel tartışmanın öncesinde, kısa da olsa, Halbwachs ve kolektif bellek kavramsallaştırması üzerine betimleyici bir giriş yaparak Halbwachs'ın çalışmalarının güçlü ve güncelliğini koruyan yanlarını ortaya koyacağım. Ardından makalenin ana gövdesini oluşturan eleştirel tartışmaya yer vereceğim. Makalenin son kısmında özelde Halbwachs'ın kolektif bellek kavramsallaştırmasının, daha genelde de çağdaş bellek çalışmalarının Türkiye bağlamı açısından vaat ettiklerine dair kısa bir değerlendirme yapacağım. Sonuç bölümünde ise kavrama yönelik eleştirilere kısaca değinerek makaleyi tamamlayacağım.

Halbwachs: Öncesi ve sonrası

Aslında belleği "sosyalleştirme" projesi üzerine çalışan ilk düşünür Halbwachs değil. Unutmak ve hatırlamak arasındaki diyalektik ilişki göz önüne alındığında, Renan'ın 1882 tarihli "Ulus nedir?" başlıklı makalesi bir öncül sayılabilir. Bu metin sadece belleğin toplumsal bir çerçevede düşünülmesi açısından değil, ay-

nı zamanda ulus devlet, bellek-kimlik ve daha özelde bellek çalışmalarında "geleneğin icadı" (*invention of tradition*) akımının en temel metni olan Anderson'ın *Imagined Communities* (1991) (*Hayali Cemaatler*, 2007) yapıtının da öncülü olarak düşünülebilir. Keza, Aby Warburg'un *The Renewal of Pagan Antiquity: Contributions to the Cultural History of the European Renaissance* (1999 [1932]), George Herbert Mead'in "ortak bellek" (*shared memory*) kavramını tartıştığı *The Philosophy of the Present* (2000 [1932]) ve Mikhail Bakhtin'in "türler kuramı" (*theory of genres*) (1986) toplumsal belleğe dair kavramsal tartışmalara Halbwachs'tan önce yapılmış katkılar olarak düşünülebilir (Olick vd., 2011: 21).[3]

Bugün "kolektif bellek"le semantik açıdan örtüşen veya yakın anlamlara sahip çok sayıda kavramsallaştırma var. Öyle ki toplumsal bellek kavramsallaştırmasına dair bu çeşitliliğin zaman zaman bellek çalışmalarını zaafa uğrattığını ya da kavramsal bir kirlilik yarattığını söylemek dahi mümkün. Jan Assmann'ın kolektif bellek kavramının kültürel olarak özgülleştirilmesi olarak değerlendirilebilecek "kültürel bellek"i (Assmann ve Czaplicka, 1995; Assmann 2011); Fentress ve Wickham'ın (1992) "dünyayı anlama yolları öneren ve bireyleri edimlerine rehberlik teşkil edecek şekilde inanç ve düşüncelerle donatan örgütlenmiş kültürel pratikler" olarak tanımlanabilecek "toplumsal bellek"i (Mistzal, 2003: 12); Bodnar'ın "bir kamuya ve herhangi bir topluma geçmişini, bugününü ve dolayısıyla geleceği anlamak için sunulmuş geçmişe dair inançlar ve fikirler bütünü"ne (aktaran Wertsch, 2002: 33) karşılık gelen "kamusal bellek"i ya da Aleida Assmann'ın (2006) Halbwachs'ın kavramsallaştırmasını zenginleştirmeye ve farklı bağlamlar açısından özgülleştirmeye yönelik dörtlü bellek ayrımı (politik, kişisel, kültürel ve toplumsal bellek) Halbwachs'ın "kolektif bellek" kavramının yeni uyarlamaları olarak görülebilir. Yine de kavramsal bir karmaşa yaratan bu çeşitlenme ve bellek çalışmalarının son yirmi yılda geldiği nokta Halbwachs'ın yapıtını daha az önemli hâle getirmedi. Tüm bu yeni kavramsallaştırmalara temel teşkil eden yine Halbwachs'ın mirasıdır.

Halbwachs'ın entelektüel mirasına kısa bir bakış

Halbwachs'ın 1925 gibi erken bir tarihte yayınladığı *On Collective Memory*, temelde o güne kadar sadece bilişsel bilimin alanına hapsolmuş olan bellek anlayışına yönelik bir itiraz ve bir tür belleği "sosyalleştirme" projesidir. Halbwachs'a göre bellek zihnimizin bir köşesinde konumlanmış ve ancak bireysel olarak erişebileceğimiz geçmiş bilgisi değildir. Hatırlamak kişisel değil, dışsal ve toplumsal bir edimdir; ait olduğumuz toplumsal gruplar bizlere belleğin inşa-

3 "Kolektif bellek" kavramı ilk olarak 1902 yılında Hugo von Hoffmannstahl tarafından kullanıldı. Von Hoffmannstahl "içimizdeki gizemli ataların lanetlenmiş gücü"ne ve "yığın halindeki kolektif bellek katmanları"na değiniyordu (Schieder, 1978:2, aktaran Olick ve Robbins, 1998: 106; Klein, 2000: 127). Ancak Hofmannstahl'ın değinisini bir öncül değil, istisna olarak görmek daha yerinde olur.

sı ve yeniden inşası için gerekli çerçeveleri sağlarlar (1992 [1925]: 38). Bir başka deyişle, Halbwachs'ın bellek anlayışı, belleğin kişisel geçmişlerimizin izlerinden ibaret ve "bağımsız [ve nötr]" olduğu yanılgısına bir karşı çıkıştır (Misztal, 2003: 53). Halbwachs'ın kavramsallaştırmasının, bugünkü bellek kavrayışına dair iki büyük katkısından biri, toplumsal çerçevelere yaptığı vurgudur. Buna göre, toplumsal çerçeveler bir toplumda yaşayan bireylerin hatırlama uğraşlarına temel teşkil eder (Halbwachs, 1992 [1925]: 43). Bir diğer büyük katkısı ise geçmişi hatırlama işinde "şimdiki zamanın toplumsal ortamına" yüklediği belirleyici roldür (1992 [1925]: 49). Bu vurgu, onun belleği içkin olarak toplumsal bir inşa olduğu koyutlamasına dayanır. Halbwachs'ta hatırlama edimini neredeyse tamamıyla bugünün bağlamı ve ihtiyaçları belirler. Dolayısıyla bellek, ne geçmişin temsili ne geçmişe tutulan bir ayna ne de geçmiş deneyimin doğrudan bir yansımasıdır. Bellek, geçmişin seçmeci biçimde, bugünün ihtiyaçları ve inançları doğrultusunda inşası ve yeniden inşasıdır.

Halbwachs'ın kuramını, entelektüel öncüllerini göz önünde bulundurmadan anlamak pek mümkün görünmüyor. Halbwachs entelektüel olarak uzunca bir dönem ikisi de hocası olan Henri Bergson ve Emile Durkheim arasında salınmıştır. Coser'e göre (1992: 5), ancak Bergson'un felsefi ve bireyci zaman anlayışından koptuktan sonra belleği toplumsal bağlamda kavramaya doğru yol almıştır. Durkheim'a gelince, Halbwachs'ın toplumsal grupları hatırlama edimi-nin merkezine yerleştirmesiyle, Durkheim'ın *Division of Labour in Society* eserindeki (1984 [1893]) (*Toplumsal İşbölümü*, 2006) toplum tasarımı arasında açık paralellikler bulunur. Durkheim'ın *On Collective Memory*'den yaklaşık otuz sene önce *mekanik ve organik dayanışma* kavramlarını ortaya koyduğu yapıtı ve Halbwachs'ın "toplumsal bilincin kolektif niteliğine yaptığı vurgu ve toplumsal dayanışmanın yeniden inşasında paylaşılan bir geçmişin asli bir bileşen olduğu [görüşü]" arasındaki benzerlik de Durkheim'ın Halbwachs üzerindeki etkisi konusunda bir fikir verir (Misztal, 2003: 50). Ancak Halbwachs (Misztal, 2003: 53), bireysel hatırlama ve "ilişkili grupların düşünceleri" arasında kurduğu temel bağlantı yoluyla belleği belirleyen toplumsal çerçevelerin, onları inşa eden grupların ve dolayısıyla kolektif belleklerin çoğulluğu ve bu çoğulluğun olanaklı hâle getirdiği toplumsal farklılaşma vurgusuyla Durkheim'daki monolitik toplum kavrayışından ayrılır (Olick, 1999: 334).

Halbwachs'a göre kolektif bellek, kişisel hatıraların toplamından fazlasıdır (1992 [1925]: 39); her ne kadar kişisel olarak hatırlananlar kolektif belleği biçimlendirseler de, kolektif bellek "kendine özgü yasalarla tekamül eder" (Misztal, 2003: 53). Halbwachs'ta kişisel ve toplumsal/ kolektif bellek arasındaki ayrım, *otobiyografik* ve *tarihsel bellek* tanımlamalarına karşılık gelir. Bireysel belleğe karşılık gelen otobiyografik bellek, geçmiş deneyime işaret eder ve aynı geçmişi paylaştığımız kişilerle kurduğumuz ilişkiler sırasında yeniden çağrılmadığı sürece silinip gitmeye mahkûmdur. Tarihsel bellek ise, kişilerin geçmiş deneyi-

mi dolayımsız biçimde hatırlamadığı ve hatırlama ediminin toplumsal kurumlar aracılığıyla gerçekleştiği hatırlama biçimidir (Coser, 1992: 23-24). Halbwachs'ın bu ayrım konusundaki ısrarı, ikilikler olarak ortaya çıkan entelektüel zaaflarının kökleri olarak da görülebilir. Dolayısıyla ilerleyen bölümlerde Halbwachs'ın bellek kavrayışına dair yürüttüğüm tartışmada otobiyografik ve tarihsel bellek ayrımına zaman zaman geri döneceğim.

Halbwachs'ta ikilikler ve karşıtlıklar

Halbwachs'ın kuramının en belirgin özelliği, belleğe dair ilişkisellikleri ikilikler ve karşıtlıklar üzerinden kurmasıdır. Bu ilişkisel gerilimler göz önüne alındığında, Olick (1999: 336), Halbwachs'ın kişisel ve kolektif olanı farklı düzeylerde sorunsallaştırması sebebiyle 20. yüzyılda yaşamış bir 19. yüzyıl düşünürü olduğunu söyler. Bu bakış açısı, Halbwachs'ın kuramının zaaflarının temel sebebi olduğu gibi, ona yönelik eleştirilerin de merkezine oturur. Bu ikilikleri tartışmanın bellek araştırmalarında kavramsal ilişkisellikleri kurma uğraşına da entelektüel bir katkı olduğunu düşünüyorum. Halbwachs'ın ikiliklerini eleştirel biçimde tartışmanın, aynı zamanda belleğin içerildiği kimi kavram setlerini ampirik düzeyde nasıl ele alabileceğimiz konusunda önemli ipuçları verdiğini de söylemek gerekiyor. Ben bu ikiliklerden dördüne –kişisel ve kolektif, geçmiş ve şimdiki zaman, tarih ve bellek ve son olarak, kimlik ve bellek ikiliklerine– odaklanacağım.

Kişisel ve kolektif

Yukarıda da bahsettiğim gibi, Halbwachs'ın kolektif bellek kavramsallaştırması belleğin doğa bilimlerinin alanına hapsedilmesine bir karşı çıkıştır. Dolayısıyla belleği toplumsal bir çerçevede kavrama önerisi belleğin doğa bilimlerinde genel kavranış biçiminin baskısı altındadır. Halbwachs'ın hatırlamanın ancak toplumsal çerçeveler dolayımıyla mümkün olabildiği gerçeğine yaptığı vurgu, kişisel ve kolektif arasındaki zorunlu etkileşimi gözden kaçırmasına sebep olur. *Otobiyografik* ve *tarihsel bellek* arasındaki sert ayrım da kişisel ve kolektif hatırlama arasına kalınca bir çizgi çeker. Halbwachs, hatırlamanın ancak kolektif bir edim olabileceği konusunda o kadar ısrarcıdır ki, kişisel belleğin var olamayacağından bahseder. Ona göre kişisel bellek sadece rüyada var olabilir; bir başka deyişle, zihin ancak rüyada temsiller sisteminden bağımsız olabilir, çünkü rüya imgeleri "[zihinsel] hammade[ler]den daha fazlası değildir" (Halbwachs, 1992 [1925]: 42). Temelde çağdaşı Freud'un belleği bilinçaltı yoluyla kavrama önerisine bir karşı çıkış olan bu önerme, bugün artık geçerliliğini yitirmiştir; rüyanın toplumsal ortamın izlerinden muaf olduğunu söylemek elbette mümkün değil.[4]

4 Hutton (1994: 150), Halbwachs'ın rüyayı ısrarlı biçimde "saf kişisel bellek" ile özdeş görmesinin nedeninin Freud ile kişisel tanışıklığı olduğunu ileri sürer. Halbwachs, Freud'un rüya kuramını

Halbwachs'ın kişisel belleğin imkânsızlığına dair bu aşırı vurgusu bugünün bellek çalışmalarına kişisel hatırlama ediminin büyük ölçüde ihmal edilmesi olarak yansır. Kişisel belleğin özgüllüğü çoğu zaman toplumsal belirlenim ve kolektif çerçevelere yapılan aşırı vurgu içinde eriyip gider. Bugün kolektif belleği tanımlama girişimleri hâlâ büyük ölçüde kolektif belleğin ağırlıkla "kişisel olmayan" yanına vurgu yoluyla yapılıyor (Zelizer, 1995: 235).[5] Kolektif belleğin bu türden bir tanım içine hapsedilmesi, şüphesiz Halbwachs'ın kişisel *vs.* kolektif/toplumsal karşıtlığındaki ısrarından kaynaklanıyor. Böylesi bir bakış, kolektif belleğin bütünüyle bugünün bağlamının ve onun sağladığı toplumsal çerçevelerin belirlenimine terkedilmesi ve aynı zamanda kolektif belleğin geçmişin deneyimiyle de bir tür kopuş yaşadığı anlamına gelir ki, bu da belleği tanımlarken deneyim ve toplumsal çerçeveler arasındaki dengeyi ikincisinin lehine bozar.

Kişisel ve kolektif olanı farklı alanlara yerleştirmek ve ikisi üzerine de birbirinden bağımsız analizlere girişmek yerine, kişisel ve kolektif arasındaki bağlantı öznelerarası bir yaklaşımla kurulmalıdır. Öznelerarası bir yaklaşım da, kolektif belleğin ancak her bir öznenin katkısı ve dönüştürücü niteliğinin ve kolektif çerçevelerin kişisel hatırlama edimi üzerindeki baskısının eş zamanlı olarak göz önünde bulundurulmasıyla sürdürülebilir. Kişisel hatırlamaya yapılan aşırı vurgu "bireyselci ve toplumsal olandan izole edilmiş" bir bakış açısını beraberinde getirirken, Halbwachs'ın yaptığı gibi, bu dengeyi kolektif lehine eşitsiz biçimde kurmak da bellek üzerindeki toplumsal belirlenim baskısını güçlendirir (Misztal, 2003: 10). Öznelerarası bir bakış bu iki uç arasında daha gerçekçi bir bağ kurmayı mümkün kılar.

Geçmiş ve şimdiki zaman

Halbwachs sıklıkla belleğin inşası sürecinde "şimdiki zaman"a yaptığı aşırı vurgu nedeniyle eleştirilir ve bu kavramsallaştırma biçimi bellek araştırmalarında "bugüncülük" olarak mahkûm edilir. Ancak bu sadece Halbwachs'a öz-

---

kullanarak, onun belleğe dair söylediklerini itibarsızlaştırma niyetindedir. Freud'un bellek anlayışının merkezinde bilinçaltı "tekrarlar" (tekrarlayan rüyalar "psişenin sırlarına giden [birer] yoldur") bulunur ve bu anlayış, bugünkü zihin dünyamızı biçimlendirmeye devam eden geçmiş imgeleri ön plana çıkarır. Halbuki Halbwachs'ın bellek anlayışının merkezinde, geçmişin, şimdiki kavrayışlarımıza göre bilinçli olarak yeniden inşa edildiği ve gözden geçirildiği bir "hatırlama" edimi yatar. Daha açık söylemek gerekirse, Freud'un bellek anlayışı "geçmişten bugüne doğru" iken, Halbwachs'ta bu ilişki "bugünden geçmişe doğru" kurulur. Ancak Halbwachs'ın rüyaya dair görüşünü savunmak elbette mümkün değil; varsayımsal bir durum dışında –sözgelimi, Rousseau'nun *Emile*'i ya da Locke'un "tabula rasa"sı gibi– saf kişisel belleğin varolabileceğini söylemek hayli sıkıntılı bir iddia. Şüphesiz rüyalar da içkin olarak bireyin (toplumsal) deneyimini yansıtır; toplumsal olandan bağımsız saf kişisel deneyimden bahsetmek mümkün olmadığına göre, rüyayı da kişisel olanın içine hapsetmek olanaklı değildir.

5 Belleğin "kişisel sınırların ötesinde" tanımlanmasının yetersizliğine dair kaygı halen güncelliğini koruyor. Radstone ve Schwarz (2010: 6), belleğin "bireysel olanın sınırlarını aştığı yaygın olarak kabul görse de, toplumsal boyutunun nasıl kuramlaştırılabileceği sorusunun halen tartışıldığını" dile getiriyor.

gü bir durum değildir ve bellek çalışmalarında genel bir yönelim haline gelmiştir. Şüphesiz belleği hem kişisel hem de toplumsal düzeyde kavrama çabası, "şimdiki zaman" bağlamını göz önünde bulundurmayı gerektirir; ancak bu aşırı vurgu Halbwachs'ta bütünlüklü bir zamansallık algısının kırılmaya uğramasına yol açar.

Halbwachs "şimdiki zaman"a yaptığı vurguyla temelde "bugünkü koşulların tarihin seçmeci biçimde algılanmasını nasıl etkilediği" sorusuna cevap vermeye çalışır (Coser, 1992: 33). Bu çaba hiç şüphesiz belleğin inşası sürecini anlamamıza yönelik önemli bir katkıdır. Ancak Halbwachs'ın "bugüncü" konumu en ileri noktaya taşındığında ortaya çıkan sonuç geçmiş ve bugün arasındaki ilişkinin bütünüyle çözünmeye uğramasıdır (Schwartz, 1982: 374). Diğer bir deyişle, bu tür bir bellek inşası tasavvuru geçmiş ve şimdiki zaman arasındaki ilişkinin kopmasıyla sonuçlanır. Schwartz'a göre (1982: 396), toplumsal başlangıçlar şimdiki zamanın içine sızabilirler ve onun içinde bir alanı işgal edebilirler; ancak şimdiki zamanda işgal edebilecekleri alanın boyutu ve içeriği bir tarihsel dönemden diğerine değişir (1982: 395). Schwartz'ın savı, geçmişin inşasında şimdiki zamanın yarattığı aşırı baskının ve geçmiş/şimdiki zaman geriliminin üstesinden gelmek için de bir öneridir.

Halbwachs'taki ikiliklerin aslında birbirleriyle yakından bağlantılı olduğunu söylemek mümkün; her bir ikilik yığınsal olarak Halbwachs'ın kuramının bütünsel zaafını oluştururlar. Geçmiş ve şimdiki zaman arasındaki sert ayrım, Halbwachs'ta bellek ve tarih arasında da bir ikiliğin ortaya çıkmasına neden olur. Bu durum bellek çalışmalarının öznel ve keyfî yönüne yapılan eleştirileri meşru hâle getirdiği gibi, tarihin ve tarihyazımının "nesnellik" iddialarını da güçlendirir.

Bellek ve tarih

Şimdiki zaman ve geçmiş arasındaki bağlantı Halbwachs'ın önerdiği şekilde kavrandığında, bellek ve tarih/tarihyazımı arasında öznellik bağlamında önemli bir çatlak ortaya çıkar. Eğer bellek inşası tamamıyla bugünün ihtiyaçları ve koşullarıyla belirleniyor ve bellek şimdiki zaman bağlamında zaman zaman sabitlenmeksizin sürekli yeniden inşa ediliyor olsaydı, bellek çalışması tarihselci bir yaklaşımın önerdiği iddia edilen kesinlik ve nesnellikten bütünüyle yoksun olurdu. Bu türden bir karşılaştırma elbette tarihe de nesnel bir nitelik atfetmek anlamına gelmez. Tıpkı bellek inşası gibi, tarih ve tarihyazımının da geçmişin seçmeci biçimde sömürülmesi anlamına geldiği açıktır. Ancak tarihin bellekten farkı, bu sömürünün keyfî biçimde gerçekleşmiyor oluşudur (Schwartz, 1982: 396). Bu sömürünün niteliğini kavramak açısından, sözgelimi resmî tarihin iktidarın rıza üretimi için geçmişi sistematik biçimde "sömürdüğü" gerçeğini hatırlatmak yeterli olacaktır.

Belleğe bütünüyle öznel bir nitelik atfetmek, ancak bellek inşasının içine gömülmüş olduğu toplumsal bağlam görmezden gelindiğinde mümkün hâle gelir. İnşa sürecine bakarken şimdiki zamanı es geçmek aynı zamanda bellek inşa sürecini yalıtılmış ve büyük ölçüde kişisel hatırlamaya ve geçmişin gerçekte ne olduğuna indirgemek anlamına gelir. Dolayısıyla bellek ve tarih arasında dışlayıcı bir ilişkinin olduğunu öne sürmek pek makul görünmüyor. Bellek çalışmaları tarihyazımının "nesnel" olduğu iddia edilen kaynaklarını dışlamaz. Eleştirel bir tarih yazımı da, buna uygun olarak, durağan ve değişmez bilgiden ziyade kolektif belleğin her bir öznesinin "aktif katılımı"nı içeren bir pratik (Crane, 1997: 1385) olarak kurulduğunda, bellek ve tarih arasındaki uzlaşmaz görünen çelişkiyi aşmak açısından önemli bir girişimde bulunulmuş olur. Dolayısıyla, bellek ve tarih arasında rekabetçi değil, işbirliğine dayalı bir ilişkinin kurulması hem bellek çalışmalarına epistemolojik açıdan meşru bir zemin sağlamaya hem de tarih ve tarihyazımının "nesnellik" konusundaki itibar kaybının giderilmesine katkıda bulunur.

Bellek ve kimlik

Bugün bellek ve kimlik arasındaki diyalektik ilişkiyi derinlemesine biçimde incelemek, bellek çalışmaları açısından merkezî bir eğilimdir. Ancak bu çoğu zaman sanıldığı gibi kolay bir uğraş değil. Bellek ve kimlik arasındaki diyalektik ilişki aynı ancak her ikisinin birbiri üzerindeki inşa edici niteliğini göz önüne alarak incelemekle mümkündür. Bellek çalışmalarında baskın eğilimlerden biri, bu ilişkinin tek yönlü –kimliğin bellek üzerindeki inşa edici gücüne odaklanarak– biçimde kavranması ve incelenmesidir. Öte yandan bu ilişkinin diyalektik doğasının pratik güçlükleri beraberinde getirdiğini de söylemek gerekir.

Tek yönlü bir bellek-kimlik ilişkisinin de yine Halbwachs'ın entelektüel mirasının içerimlerinden biri olduğu söylenebilir. Aslında Halbwachs'ın *On Collective Memory* yapıtında bellek ve kimlik arasında doğrudan bir tartışmaya rastlanmaz. Kimlik kavramının bugün kullandığımız anlamına yakın olarak ilk olarak Erikson'un *Identity, Youth and Crisis* (1968) yapıtında tartışıldığı ve sosyal bilimlerin her bir disiplininde son otuz yıldır yıldızı parlayan bir kavram olduğu düşünüldüğünde bu durum pek de şaşırtıcı değildir. Bu noktada bir kez daha Halbwachs'taki ikiliklerin ilişkisel ve yığınsal niteliğini vurgulamak gerekiyor. Çünkü bellek ve kimlik arasındaki sorunlu ilişki yine Halbwachs'ın toplumsal çerçevelere ve toplumsal belirlenime yaptığı aşırı vurgudan beslenmektedir.

Halbwachs'ta bellek ve kimlik ilişkisindeki temel sorun ikincisinin ilki üzerindeki belirleyici rolüne öncelik veren bakış açısıdır. Bir başka deyişle, Halbwachsçı model, belleğin halihazırda sağlam bir şekilde inşa edilmiş ve sabitlenmiş kimlik dolayımıyla inşa edildiğini öne sürer (Megill, 2011: 194-195). Böyle bir anlayış bellek ve kimlik arasında sürekli etkileşimi ve karşılıklılığı merkeze

alan bir perspektifin ihmal edilmesi anlamına gelir. Oysa bellek ve kimliğin önsel olarak sürekli inşa halinde olduğunu ve mümkün olanın verili bir momente ikisi arasındaki karşılıklılığı incelemek olduğunu kabul etmek gerekiyor. Bu noktada, sözgelimi, Megill (2011), kimliğin sabitlenmiş niteliğinin değil, tersine sabitlenemezliğinin bellek üzerinde kurucu olduğuna vurgu yapar; dolayısıyla belleğin inşası projesi eş zamanlı olarak kimliğin inşası projesidir (Megill, 2011: 195).

Halbwachs, bellek çalışmaları ve Türkiye üzerine birkaç söz

Halbwachs'ın, kolektif bellek kavramsallaştırmasının ve çağdaş bellek çalışmalarının Türkiye ile ilgili bize neler söyleyebileceği başka bir yazının konusu; ancak buraya Türkiye bağlamına dair birkaç not düşmek istiyorum. Paul Connerton (2009:1) bellek çalışmalarında son otuz yılda yaşanan canlanmadan bahsederken, özellikle de kavramın popüler yüküne gönderme yaparak, bellek "işleri"nin başlı başına bir kültür endüstrisi haline geldiğini söyler. Türkiye'de aynı çapta bir canlılıktan bahsetmek pek mümkün görünmese de, tekil akademik çalışmaların ve özellikle "geçmişle hesaplaşma" bağlamında pratik girişimlerin varlığı, yeni entelektüel/akademik katkıların geleceğine dair ipuçları veriyor.[6] Pek çok çalışmanın kavramsal çerçevesini şimdilik Türkçe'ye çevrilmiş yapıtlar belirliyor.[7] Bu aynı zamanda, çeviri faaliyetinin entelektüel/akademik ortamı ne ölçüde etkilediğine dair de bir örnek.

Halbwachs'ın mirasına dair yukarıda tartışılan ikilikler Türkiye bağlamında tekrar gözden geçirilebilir. Ancak özellikle bellek ve kimliğin birbiri üzerindeki kurucu etkisini göz önünde bulundurmak, Türkiye gibi toplumsal travmaların yaygın biçimde deneyimlendiği ve bunlarla hesaplaşmanın büyük mücadelelerin konusu haline geldiği toplumlarda özellikle yakıcı hâle geliyor. Toplumsal adaletin yeniden inşa edilmesi, uzlaşma ve hesaplaşma süreçleri "yeni başlangıç"lar olarak düşünüldüğünde, bellek ve kimlik arasındaki ilişki çok daha önemli hâle geliyor. Çünkü "geçmişin yıkıntıları"ndan yeni kimlikler inşa et-

---

6 En güncel bellek çalışmalarından biri için bkz. Neyzi, 2011. Bellek çalışmalarının önemli alanlarından biri olan geçmişle hesaplaşma/uzlaşma yazını üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz. Sancar, 2008. Öte yandan, aynı alanda faaliyet gösteren Hakikat, Adalet, Hafıza Merkezi'nin çalışmalarının da bellek politikasına önemli katkı sağladığını söylemek gerekir.

7 Sözgelimi, Jan Assmann'ın, Halbwachs'ın önerdiği çerçeveyi kültürel olarak özgülleştirme çabası olarak düşünülebilecek *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik* çalışmasının 2001 yılında –yani, Ingilizce konuşan dünyaya girmesinden on bir yıl önce– Türkçe'ye çevrilmesinin ardından, bugün özellikle kültür merkezli çalışmalarda "kültürel bellek" kavramına sıkça başvuruluyor. Paul Connerton'ın toplumsal hatırlama ediminin, anma (*commemoration*) ve ritüelin bir tür soykütüğünü ortaya koyduğu *Toplumlar Nasıl Anımsar* (1999) ve unutmayı modernite bağlamında ele aldığı ve unutmanın modernitenin içkin bir özelliği olduğunu savladığı *Modernite Nasıl Unutturur* (2012) yapıtları da bellek çalışmalarına antropolojik bir bakış sunuyor. Bu çalışmanın, özellikle ileri kapitalizmde gündelik hayatın örgütlenmesi ve hatırlama/unutma ilişkisini dijital teknolojiler bağlamında yeniden düşünmek açısından önemli bir entelektüel katkı olduğunu belirtmek gerekir.

mek öncelikle hatırlama ve unutma edimlerinin toplumsallaşmalarını gerektirir (Norval, 1998: 255). Bu gibi durumlarda, daha önce tehdit altında bulunmuş veya sindirilmiş kimliklerin inşa veya tahkim edilmesi belleğin inşası ile eşanlamlı hâle gelir. Bu açıdan, özellikle, bellek çalışmalarının daha pratik bir kolu olarak düşünebileceğimiz toplumsal hesaplaşma/uzlaşma yazını Türkiye bağlamı açısından hayli vaat edici görünüyor. Akademik uğraşın yanısıra, bu türlü girişimler toplumsal travmaların nasıl hatırlanacağı konusunda yürütülen "bellek mücadelesi"ne de önemli katkılar sağlayacaktır.

Sonuç

Sosyal bilimlerin pek çok disiplininde, özellikle de sosyolojide, kolektif bellek kavramı popüler kullanımı, çok sayıda eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Sözgelimi Sontag (2004: 76), hatırlamanın ancak kişisel bir edim olabileceği iddiasıyla, "'kolektif bellek'in, tıpkı 'kolektif suç' gibi çakma kavramlar ailesinin bir parçası" olduğunu öne sürer. Sontag'a göre, kolektif bellek kavramı varsayımsal bir türdeşlik ve bütünselliği dayatır; oysa her kişisel hatıra ancak kendi biricikliği içinde anlaşılabilir; "başka bir şeye indirgenemez [ve] kişinin kendisiyle ölüp gider" (2004: 76). Kolektif belleği şekillendiren hatırlama değil, "hikâyenin zihnimizde sabitlenmesini sağlayan resimler aracılığıyla, [neyin] önemli olduğu, bir şeyin nasıl gerçekleştiğine dair [bir] hikâye"yi dayatan koşullama sürecidir. Bu nedenle, Sontag için "kolektif bellek" ideolojiyle eş anlamlıdır.[8] Benzer bir eleştiri Gedi ve Elam (1996: 30) tarafından dile getirilir; onlara göre, mit, gelenek ve anma (*commemoration*) gibi çok daha kadim kavramlar varken, kolektif bellek kavramını kullanmak gereksizdir (aktaran Olick, 1999: 334). Klein (2000: 18) ise, belleğin semantik alanının gittikçe genişleyerek meta-tarihsel bir kategori haline geldiğinden ve sözlü tarih ve folklor gibi daha somut kavramları yuttuğundan yakınır. Ancak kolektif bellek yukarıda bahsettiğim ilişkisellikler uygun şekilde kurularak öznelerarası bir yaklaşımla ele alındığında hatırlama ediminin çoğul, dinamik ve toplumsal olarak açıklayıcı yönünü ortaya koymak açısından son derece vaat edicidir.

Her ne kadar İngilizce konuşan dünya 1925 yılında yazılmış olan *On Collective Memory* ile 1992 gibi hayli geç bir tarihte tanışmış olsa da hatırlama edimini toplumsal çerçeveler ve şimdiki zamanın toplumsal ve politik bağlamı dolayımıyla tartışmayı önermesi açısından yazıldığı koşullarda şüphesiz çok önem-

8 Koselleck'in (2004) öznel ve nesnel hakikat arasında yaptığı ayrım, Sontag'ın kavrama dair yorumunu destekler. Koselleck öznel hakikati bireyin özgül hatıraları ve dolayımlanmamış deneyimi olarak tanımlarken, nesnel hakikat geçmişi anlamak için profesyonel tarihçilerin yaptığı yeniden inşaya denir. İdeoloji ise bireyin deneysel (öznel) deneyimi ve tarihçinin ürettiği bilimsel (nesnel) hakikat arasında durur (Assmann, 2008: 52-53). Bu tür bir kavrayışla kolektif bellek ve ideoloji arasında herhangi bir ayrım kalmaz; zira kolektif bellek toplumsal olarak inşa edildiği ve bireyin deneyimini dolayımlama yoluyla dönüştürmesi nedeniyle, "öznel hakikat"in bir parçası olarak düşünülür.

li bir metindi. Metnin İngilizce'ye çevrilmesinin ardından bellek çalışmalarının yaşadığı canlanma, bugün hâlâ Halbwachs'ın mirasının görmezden gelinemediği ve her türlü özgülleştirme çabasının halen bu kavramsal öncüye borçlu olduğunu gösteriyor. Halbwachs'ın alana doğrudan katkısı bir yana, yukarıda tartıştığım ikiliklerin yarattığı zaaflar üzerine daha incelikli düşünülmesinin bellek çalışmalarına bu kavram setlerini daha özenli biçimde ele almak gibi bir fırsat sunduğu açıktır.

KAYNAKÇA

Allen, M. J. ve Brown S. D. (2011) "Embodiment and Living Memorials: The Affective Labour of Remembering the 2005 London Bombings", *Memory Studies*, 4: 312-327.

Anderson, B. (1991) *Imagined Communities*, New York, Verso.

Ashplant, T. G. vd. der. (2000) "The Politics of War Memory and Commemoration, Contexts, Structures and Dynamics", T. G. Ashplant vd. (der.) *The Politics of War Memory and Commemoration* içinde, Londra, Routledge, 1- 85.

Assmann J. ve Czaplicka J. (1995) "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique*, 65: 125- 133.

Assmann, A. (2006) "Memory, Individual and Collective", R. E. Goodin ve C. Tilly (der.) *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis* içinde, New York, Oxford University Press, 210- 224.

Assmann, A. (2008) "Transformations Between History and Memory", *Social Research*, 75(1): 49-72.

Assmann, J. (2001) *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, İstanbul, Ayrıntı.

Assmann, J. (2011) *Cultural Memory and Early Civilization*, New York, Cambridge University Press.

Bakhtin, M. M. (1986) *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin, University of Texas Press.

Browning, C. R. (2003) *Collected Memories: Holocaust History and Postwar Testimony*, Wisconsin, University of Wisconsin Press.

Cohen-Pfister, L. ve Wienroeder-Skinner, D. der. (2006) *Victims and Perpetrators, 1933-1945: (Re) presenting the Past in Post-unification Culture*, Berlin, W. de Gruyter.

Confino, Alon (1997) "Collective Memory and Cultural History: Problems of Method", *The American Historical Review*, 102(5): 1386-1403.

Connerton, P. (1999) *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, İstanbul, Ayrıntı.

Connerton, P. (2009) *How Modernity Forgets*, Cambridge, Cambridge University Press.

Connerton, P. (2012) *Modernite Nasıl Unutturur?*, İstanbul, Sel.

Coser, L. A. (1992) "Introduction: Maurice Halbwachs 1877-1945" Coser L. A. (der.) *Maurice Halbwachs, On Collective Memory* icinde, Chicago, The University of Chicago Press, 1-34

Crane, Susan A. (1997) "Writing the Individual Back into Collective Memory", *The American Historical Review*, 102 (5): 1372-1385.

Durkheim, E. (1984 [1893]) *The Division of Labour in Society*, New York, Free Press.

Erikson, E. (1994 [1968]) *Identity, Youth and Crisis*, New York, W. & W. Norton and Company.

Fentress, J. J. ve Wickham, C. (1992) *Social Memory: New Perspectives on the Past*, Oxford, Blackwell Publishers.

Gillis, J. R. (1994) "Memory and Identity: The History of a Relationship", Gillis, J. R. (der.) *Commemorations, The Politics of National Identity* içinde, Princeton: Princeton University Press, 3-27.

Halbwachs, M. (1992 [1925]) "The Social Frameworks of Memory", Coser L. A. (der.) *On Collective Memory* içinde, Chicago, The University of Chicago Press, 35-189.

Hutton, P. H. (1994) "Sigmund Freud and Maurice Halbwachs: The Problem of Memory in Historical Psychology", *The History Teacher*, 27 (2): 145-158.

Klein, K. L. (2000) "On the Emergence of Memory in Historical Discourse", *Representations*, 69: 127-150.

Koselleck, R. (2004) *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, New York: Columbia University Press.

Langer, L. L. (1993) *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, New Haven, Yale University Press.

Lebow, R. N. Kansteiner W. ve Fogu, C. der. (2006) *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Durham, Duke University Press.

Mead, H. (2000 [1932]) *The Philosophy of the Present*, Amherst, Prometheus.

Megill, A. (2011) "History, Memory, Identity", Olick J. K. vd. (der.) *Collective Memory Reader* içinde, Oxford, Oxford University Press, 193-197.

Misztal, B. (2003) *Theories of Social Remembering*, Berkshire, Open University Press.

Neyzi, L. (2011) *Nasıl Hatırlıyoruz?*, Istanbul, İş Bankası Kültür Yayınları.

Norval, A. (1998) "The (Im)possibility of Reconciliation", *Constellations*, 5(2): 250-265.

Novick, P. (2001) *The Holocaust and Collective Memory*, Londra, Bloomsbury Publishing.

Olick J. K. vd. (2011) "Introduction", Olick J. K. vd. (der.) *The Collective Memory Reader* içinde, Oxford, Oxford University Press, 3-62.

Olick, J. K. (1999) "Collective Memory: The Two Cultures", *Sociological* Theory, 17(3): 333-348.

Radstone, S. (2000) "Working with Memory", Radstone S. (der.) *Memory and Methodology* içinde, Oxford, Berg, 1-25.

Radstone, S. ve Schwarz, B. (2010) "Introduction: Mapping Memory", Radstone S. ve Schwarz B. (der.) *Memory: Histories, Theories, Debates* içinde, New York, Fordham University Press, 1-9.

Renan, E. (1990 [1882]) "What is Nation?", H. K. Bhabha (der.) *Nation and Narration* içinde, New York, Routledge, 8-22.

Sancar, M. (2008) *Geçmişle Hesaplaşma*, İstanbul, İletişim.

Schwartz, B. (1982) "The Social Context of Commemoration: A study in Collective Memory", *Social Forces*, 61(2): 374-402.

Sontag, S. (2004) *Regarding the Pain of Others*, Londra, Penguin Books.

Warburg, A. (1999 [1932]) *The Renewal of Pagan Antiquity*, Los Angeles, Getty Research Institute for the History of Art and Humanities.

Wertsch, J. V. (2002) *Voices of Collective Remembering*, Cambridge, Cambridge University Press.

Wiesel, E. (1990) "The Holocaust as Literary Inspiration", E. Wiesel vd. (der.) *Dimensions of the Holocaust* içinde, Illinois, Northwestern University Press, 5- 19.

Winter, J. (2006) *Remembering War: the Great War between Memory and History in the Twentieth Century*, New Haven ve Londra, Yale University Press.

Zelizer, B. (1995) "Reading the Past against the Grain", *Critical Studies in Mass Communication*, 12: 214-239.

Arzu ve politika: '70'lere dair bir haritalama denemesi

*Serhat Celâl Birdal**

Özet: Bu çalışma, '70'ler Türkiye'sinde arzunun toplumsal uzamda nasıl iş gördüğüne dair genel bir haritalama girişimi olarak kurgulanmıştır. '70'leri, zannedildiği gibi yalnızca 'yüce' amaçlar uğruna arzuların bastırıldığı ya da 'devrim' sonrasına ertelendiği kısır bir süreç olarak değil, ama bundan öte, toplumsal grupların arzu akışlarının verili bölmelerden taşabildikleri, her daim yeniden-yerliyurtlulaştırma süreçlerine tabi olsalar da, kendilerine tayin edilmiş yeryurtları terk edip birbirleriyle karşılaşabildikleri, toplumun varolma kudretini arttıran verimli bir dönem olarak izlemeye çalışacaktır.

Anahtar sözcükler: Arzu, çıkar, kaçış hatları, yersizyurtsuzlaşma, direniş komiteleri

Toplumsal mücadele anlayışımızı köklü bir biçimde dönüştüren, çoğumuz için ülkenin mücadele tarihini yeniden başlatmış olan Gezi direnişinin yarattığı o büyülü "şimdiki ân"ın tam ortasındayken geriye bakıp, şimdilerde pek rağbet görmeyen ve hayırla anılmayan bir geçmişi, '70'leri hatırlamanın ne gibi bir hükmü ve anlamı olabilir? Peki büyülü bir toplumsal ânın yarattığı kopuş, zamanda açtığı yarık, mücadele 'geleneği'ni sıfırlayan, düzleyen bir etki mi yaratmalıdır illa? Yoksa paradoksal olarak, bu "kaçak ânı"nın o efsunlu belirsizliği, yeni olanaklara-çeşitlenmelere açık olan ele gelmezliği, "ezilenlerin geleneğini" yepyeni bir tarzda ve yeniden hatırlamaya, bugüne çağırmaya dönük belki de hiç kullanılmamış bir olanağın parlayışını da yansıtmamakta mıdır?[1] Gezi direnişi bize ülkenin netameli mücadele tarihini, kendinden önceki kopuş anlarını yeniden hatırlayıp anlamlandırmak için bir davet de sunmuş değil midir?

Her kayıp kolayca üstesinden gelemeyeceğimiz, geride bırakamayacağımız bir 'artık', bir 'fazla'yla yüz yüze bırakır bizi. Her has siyaset gibi sol bir siyaset de, kendini hep bir eksiklik, mahrumiyet ve belirsizlik olarak dayatacak olan ge-

(*) Gazi Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

1 Gezi direnişiyle ilgili bu noktaya daha önce başka bir yerde değindim bkz. Birdal, 2013.

leceğe yönelik bir projeksiyon ve olay tarafından alt edilmeden şimdiye dair bir dönüştürme imkânı olabilecekse eğer, geçmişin bıraktığı bu artık ya da fazlalıkla iş görmeyi de bilmelidir. O halde toplumsal belleğimizde bir "kayıp dönem" olarak yer etmiş ve birçok sol örgütün de aslında bütün o anma, kültleştirme ve idealize etme rutinleriyle parantez içinde tutulmasına istemeden de olsa katkıda bulunduğu '70'lerden 'geriye kalan' nedir?

* * *

'70'leri, '60'lar ile 12 Eylül miladı arasında kalmış özgün olmayan bir geçiş dönemi,'68'den devraldığı 'ruhu' 'kör şiddet' içinde harcayan, onun 'büyüsünü bozan' bir 'uzatma'dan, kendi başına bir hükmü, cazibesi olmayan kurak ve yitik bir dönemden ibaret görme, bu sertlikte ifade ediliyor olmasa da bir hayli yaygın bir kabule dönüşmüş durumda. Kanaatlerin zihinlerde yer etme hızının arttığı 'uzlaşı' çağında 'siyasal analiz'lerde 'çok giden', üzerinde 'uzlaşıya varılan' ve '70'lerdeki sol hareketler içinde aktif rol almış birçok figürün dahi geriye baktıklarında çokça sorgulamadığı bu kanaat,[2] dönemi hatırlamanın, bugüne çağırmanın, ondan esinlenebilmenin de önüne geçip, zannedildiğinin aksine 'geçmişe takılıp kalma'nın değil bilakis bütün o deneyimleri unutmanın ve geçmişte oldukları yerde tutmanın, bırakmanın da önünü açıyor. Oysa, geride bırakmaya çalıştığımızdan farklı olarak, '70'ler, salt bir şiddet sarmalı ya da "kaos ortamı"nı değil, bütün sınırlılıklarına rağmen insanların kendilerini ve dünyayı dönüştürme potansiyelini açığa çıkardığı, hem kendisine hem de devlete rüştünü ispat edebildiği, olgunlaştığı, kendi sözünü yaratmayı denediği, memleket tarihi için müstesna sayılabilecek bir zaman dilimini de imliyor.[3] Peki '70'leri toplumun rüştünü ispat ettiği müstesna bir dönem olarak görebilmemize imkân veren şeyi salt örgütsel ve sendikal mücadelelerdeki kitleselleşme ya da sınıf mücadelesindeki keskinleşme çerçevesinde açıklayabilir miyiz? '70'lerde, yaşadıkları toplumu ve dünyayı dönüştürmek için bir araya gelen insanları buluşturan, 'karşılaştıran', sadece ortak sınıfsal 'çıkar'ları olduğuna dair ideolojik bir farkındalık (ideolojinin "yanlış bilinci" eninde sonunda çıkarlara yönelik bir "yanlışlığı" ifade ediyor değil midir?) ve bu farkındalığın şekillendirdiği bir iktidar perspektifi miydi, yoksa tersinden çıkarlarını da yaratılan ortaklıkta aramalarına onları yönelten şey toplumsal arzu yatırımları mıydı?

---

2 '70'lerin bir kuraklığa karşılık geldiğine dair bu kanı, kendini '68 Kuşağı içinde konumlandıranlarda çok daha fazla yer etmiş gibidir. '68'li kadınlardan Esra Koç, Nadire Mater'e verdiği söyleşide bu algıyı şu sözlerle ifade ediyor: "1974 sonrası 80'e kadar muhafazakâr bir döneme girdik. *Duyguların yok edildiği bu dönemi* hiç sevmedim. '68'den hiç pişmanlık yok bende ama bu döneme dair 'acaba' sorusu az değil." (Vurgu bana ait, SCB) (Mater, 2012: 166).

3 *Toplum ve Bilim*'in '70'ler sayısındaki özellikle iki makale, kendilerini, '70'lerin, yeni bir toplumsal dönüşüm potansiyelinin ortaya çıktığı, bir "toplumsal erginleşmenin tohumlarının" bulunabileceği, "toplumun rüştünü ispat ettiği" olumlu manada istisnaî bir dönem olarak *da* (kendi başına) okunulabileceğine dair başlı başına bir hatırlatma ve çağrı olarak kurguluyor. Söz konusu makaleler için bkz. Ünüvar, 2013; Turan, 2013.

Bu çalışma, Deleuze ve Guattari'nin, psikoloji ve psikanalizin birey-özneye dair bir mesele olarak sınırlamaya eğilimli bakışına karşıt olarak 'arzu'yu en başından toplumsal bir 'toplanış' [*assémblage*] ve 'üretim' süreci olarak ele almayı öneren kavrayışları üzerinden, '70'ler Türkiye'sinde arzunun toplumsal uzamda nasıl iş gördüğüne dair genel bir haritalama girişimi olarak kurgulanmıştır. '70'leri, zannedildiği gibi yalnızca 'yüce' amaçlar uğruna arzuların bastırıldığı ya da devrim sonrasına ertelendiği kısır bir süreç olarak değil, ama bundan öte, toplumsal uzamı kat eden arzu akışlarının verili bölmelerden taşabildikleri, her daim yeniden-yerliyurtlulaştırma süreçlerine tabi olsalar da, kendilerine tayin edilmiş yeryurtları[4] terk edip birbirleriyle karşılaşabildikleri, toplumun varolma kudretinin arttığı verimli bir dönem olarak izlemeye çalışacaktır. Politikanın, salt çıkarlar ve amaçları merkezine koyan sınırları az çok belirlenmiş bir örgütlenme pratiği olmanın yanında, toplumsal arzulama-üretimlerinin çekirdeğinde varlığa gelen öngörülemez bir yaratım ve deneyimleme etkinliği olarak da kendini kurguladığına dikkati çekecek olan bu çalışma, '70'lerde toplumu politikleştiren dinamiğin yaratılan arzu-akışlarında aranması gerektiğini önerecektir.

Belirtmek gerekir ki, böylesi bir girişim, kitlelerin arzularını temsil etmeyi, açıklamayı, bunların içeriklerini 'yorumlama'yı değil, bu arzuların belirli kaçış hatları üzerindeki karşılaşma, bir araya gelip devrimci 'oluşlar'-'toplanışlar' meydana getirebilme, yoğunlaşma-yeğinleşme eşiklerini, derecelerini takip edebilmeyi amaçlamaktadır. Devrim ve toplumsal dönüşüm projeleri üzerine örgütlerin yaptığı tartışmaları, ayrışma noktalarını, örgütlenme stratejilerini 'analiz' etmeye ya da devrime ne kadar yaklaşılıp uzaklaşıldığına dair yargılar koymaya çalışmak yerine, bir erek ve proje olarak devrimden bağımsız olarak farklı toplumsal kesimlerin kolektif olarak yarattıkları "devrimci-oluş"ları,[5] kaçış hatlarını, yer yer dönemin en çok kitleselleşip tabana yayılabilmiş hareketlerinden biri olan Devrimci Yol ve özellikle "direniş" ve "halk komiteleri" örneklerine değinerek haritalamayı deneyecektir. Özneler 'tarafından' kurulana değil, ama öznelerin dışında, daha doğrusu onların 'aralarında' yaratılmış olana (ve çoğunlukla da 'aralarından' geçip gidene) bakmaya çalışacaktır. Son olarak, aşağıda daha etraflıca tartışacağımız gibi, arzu kavramı, Deleuze ve Guattari'nin çizdiği "an-

4 Bu çalışmada sıkça geçecek olan birbirleriyle ilişkili 'yeryurt' (*territory*), 'yersizyurtsuzlaşma' (*de-territorialization*) ve 'yeniden-yerliyurtlulaştırma' (*re-territorialization*) sözcükleri, kendi başlarına spesifik birer kavram olarak değil, genel terimler olarak düşünülmelidir. Yeryurt terimi, elbette somut bir mekâna gönderimleri de içermekle birlikte, genel olarak, sınırları belli, sabit, dışarıdan bir etkileşime nispeten kapalı, düzensizliği ve kaosu önlemeye yarayan, tanıdık ve bağlayıcı her toplumsal, siyasal, kültürel kodu, temsili, anlamı, konumu, değeri imleyici niteliktedir. Bu bağlamda, yersizyurtsuzlaşma, verili bir yeryurdu kendi sınırlarından taşırma, anlamını bozma, içerden çözme, kodsuzlaştırmaya yönelik akışlara-kaçışlara karşılık gelirken, yeniden-yerliyurtlulaştırma, bu akışları-kaçışları yeniden verili yeryurtlara tabi kılarak sınırlama, kodlama, düzene koyma işlevine gönderimde bulunmaktadır.

5 "Devrimin geleceği sorusu kötü bir sorudur; zira devrimci *olmayan* bir sürü insan vardır ve soru bu şekilde kurulduğunda, özellikle insanların devrimci-oluşları sorusunu her yerde, her düzeyde geciktirmeye yarayacaktır" (Deleuze ve Parnet, 1987a: 147).

ti-psikiyatri" hattı boyunca, bireysel bir tutku ya da 'eksiklik' olarak değil, kendiliğinden devrimci ve toplumsal olan ve belirli nesnelerden çok yaşamın bütününe yönelen bir "duygulanım", bir "yeğinlik düzlemi" olarak ele alınacaktır.

Çıkar değil, arzu

Birkaç sene önce Ankara'da gerçekleştirilen bir sendika mitinginde, kürsüyle alandakiler arasında şu türden bir diyalog geçmişti: "-[Kürsü] Ne istiyoruz arkadaşlar?! - [Kitle] Özgürlüük! - [Kürsü] Arkadaşlar 'toplu sözleşme' diyeceğiz"... Pekâlâ '70'lerdeki herhangi bir kitlesel mitingde de karşımıza çıkabilecek olan, Türkiye'deki sınıfsal-sendikal mücadele anlayışının kitlelerle ilişkilenme tarzını da iyi özetlediğini düşündüğümüz böyle bir diyalog bile tek başına bizleri toplumsal hareketlilikleri belirleyen şeyin doğası üzerine yeniden düşünmeye teşvik edici niteliktedir. Fakat arzu ve çıkar kavramları üzerinden bu tür bir düşünüme başlamadan önce arzu kavramıyla tam olarak neyi kastettiğimizi netleştirmeliyiz.

Spinoza oldukça genel bir biçimde arzuyu 'insanın özü' olarak tanımlıyordu (2006: 180). Onun için bu 'özsellik', arzunun, insanın varolma, varlıkta kalma kudretinden, kendini sürekli açarak, zenginleştirerek, çeşitlendirerek yayma istidadında olan *conatus*'undan (varolma direnci) başka bir şey olmadığı anlamına geliyordu: "Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba, o şeyin *fiilî* özü dışında bir şey değildir" (vurgu bana ait, SCB) (2006: 130). Dolayısıyla arzuyu 'üreten' şey akıl, irade ya da bir dış nesne değildi; ontolojik anlamda en önce gelen arzuydu: "[b]iz bir şeyin iyi olduğunu zannettiğimiz için o şey... bizim arzularımızın objesi olmaz; tersine onu... arzu ettiğimiz için onun iyi olduğunu zannederiz". Spinoza'nın hiçbir aşkınlık boyutu içermeyen "saf ontoloji"sini etiğine ve aynı hat üzerinden siyasetine bağlayan nokta da, insanın varolma kudretini artırabilmesi için "karşılaşmalarını örgütleyebilmesi"[6] gerektiği ve tabiatıyla bunu ancak hep ihtiyaç duyacağı başka insanlarla birlikte gerçekleştirebilecek oluşuydu. Öyleyse, Spinoza'ya dayanarak, arzunun en başından bir toplumsal uzamda, bu toplumsal uzamı yaratan ve kat eden bedenlerin içlerinde değil bu bedenlerin dışında ya da 'aralarında' üretiliyor olduğunu ve dolayısıyla arzudan söz ettiğimizde bireysel değil toplumsal bir kudret sorunuyla karşı karşıya olduğumuzu ifade etmeliyiz. Arzu kavramına dair ilk ayrımımız, o halde, onun hiçbir "metafizik önvaroluşa" sahip olmamasının yanında (Goodchild, 2005: 18), psikanalizin oedipal bir temsil üçgenine hapsederek 'yorumladığı' gibi kendinde bir içsel enerji ya da dürtü değil, toplumsal uzamda ve çoğunlukla mikro düzeyde gerçekleşen etkileşimlerin ya da karşılaşmaların bir ürünü/üretimi olduğuna dairdir (Deleuze ve Guattari, 1987b: 215). Arzunun, en başından hem politikayla karşılıklı düşünülmesi gerektiğini hem de

6 "Etik, iyi karşılaşmalar örgütlemektir" (Baker, 2011: 35).

kendi başına politik bir mesele olduğunu, toplumsal mücadelelerdeki canlanmanın arzu akışlarının karşılıklı bir oyunu olarak da izlenebileceğini, ancak bu ayrımın farkına vardıktan sonra kavrayabiliriz.

Arzunun önceden verili homojen *bir* bireysel içsel dürtü ya da "yük"e değil de heterojen çokluklara, farklı birçok öğenin yeniden ve yeniden buluşup makinesel bileşimler ("arzu-makineleri") oluşturduğu 'toplanış'lara karşılık gelmesi, onun bir toplumsal uzamda sürekli yeniden yaratılması, üretilmesi gerektiğini de ifade eder. Arzu, tüketim ya da "harcama" ekonomisine tabi bir 'kaynak' olmaktan çok, kelimenin ilk anlamıyla, bir "üretim", daha doğrusu bir "toplumsal üretim" etkinliğidir. Ürettiği şey ise, psikanalizin onu oedipal bir temsil içinde yorumlamaya çalıştığı gibi, düşler, imgeler, fantasmalar ya da ikame-nesneler değil nesnel toplumsal ilişkilerin, gerçekliğin ta kendisidir:

> Arzu üretiyorsa gerçeği üretir. Arzu üretkense, sadece gerçekliğin tarafında öyledir ve sadece gerçekliği üretir... Arzu her zaman nesnel varoluşun koşulları ile yakın temastadır, onları kucaklar ve takip eder, onlardan fazla yaşamaz, onlarla birlikte yer değiştirir... Bir yanda gerçekliğin toplumsal üretimi ve diğer yanda sadece fantezi olan arzulama-üretimi diye bir şey yoktur... Gerçekte *toplumsal üretim, yalnızca belirli koşullar altındaki arzulama-üretimidir*. Toplumsal sahanın (ki arzunun tarihsel olarak belirlenmiş nesnesi odur) aracısız bir şekilde arzu tarafından kat edildiğini ve libidonun herhangi bir vasıtaya ya da yüceltmeye, herhangi psişik bir müdahaleye, herhangi bir dönüşüme ihtiyaç duymadan üretici güçlere ve üretim ilişkilerine yatırım yaptığını söylüyoruz. *Başka bir şey değil, ama sadece arzu ve toplumsallık vardır* (Deleuze ve Guattari, 2012: 45-47).

Buradaki 'üretim' sözcüğünü hâlâ bir metafor olarak kavramaya devam etme eğiliminde olan ve sınıf mücadelelerini de kapsayan her türlü kitlesel/toplumsal hareketliliği kavrayabilmek için arzu kavramının yeterince 'nesnel' bir zemin sunabileceğine ikna olamayanlar için, Deleuze ve Guattari, bir kere de Marksizmin o ünlü bina metaforuyla ifade etme gereği hisseder: "*Arzu altyapının bir parçasıdır*" (2012:145). Türkiye'de '70'li yıllardaki toplumsal canlanmayı arzu akışları çerçevesinde değerlendirmeye yönelik bir çabayı, salt sınıfsal/sendikal mücadeleleri işaret ederek 'yere indirmeye' niyetlenebilecek olası bir ikaza karşı, öyleyse arzunun zaten en başından verili bir tarihsel-toplumsal uzamda iş gördüğü, mecazsız metaforsuz bir toplumsal *üretim* etkinliği, bir yaratım olduğu ısrarla vurgulanmalıdır.

Bir dış nesne ya da erek tarafından önceden belirlenmiş olmayan arzu, tam da bu yüzden, gereksinimlere, faydaya, 'çıkar'a zorunlu olarak tabi de değildir. Arzu akışları ve toplanışlarını belirleyen, ihtiyaçlar değildir; tersine, ihtiyaçların kendisinden türediği şey arzudur. 'İdeoloji' kavramının bireylerin toplumsal uzama yaptıkları yatırımları kavramaya çalışırken nefesinin yetmediği yer de burasıdır: Farklı birçok tarzda formüle edilmiş olmalarına rağmen, bütün ideoloji kuramları, en nihayetinde, yarattıkları imgeler, kanılar, temsillerle egemen

ideolojilerin bireyleri 'gerçek' çıkarlarını görmekten nasıl alıkoyduğunu açıklamaya çalışır.[7] İşçiler *aslında* zincirlerinden özgürleşmek isterler ama egemen ideolojiler tarafından 'kandırılmışlardır'; devrimci sınıf ideolojilerinin yapması gereken de yalnızca yanılsamalara işaret etmek değil ama aynı zamanda 'doğru' temsilleri yaratabilmek suretiyle kitleleri bu yanılsamalardan kurtarmaktır. Arzular, elbette, *sonradan*, belirli toplanışlarında kendi imge ve çıkarlarını da üretirler ya da kodlarlar ve bu çıkarlar onlara yeni sınırlar, yeryurtlar da tayin eder ki arzu akışlarını, toplanışlarını, çokluklarını haritalama çabasının amaçlarından biri de "çıkarların arzuların kaotik akışlarından nasıl üretildiklerini göstermektir" (Colebrook, 2009: 130). Aşağıda daha etraflıca göstermeye çalışacağımız gibi, yersizyurtsuzlaşan/yersizyurtsuzlaştırıcı her arzu akışı ya da "kaçış" hep belirli kodlar tarafından 'yakalanıp' yeniden-yerliyurtlulaştırmalara tabi tutulur (Dahası, Reich'ın çok önceden işaret ettiği gibi, kitleler, faşizmi, başka deyişle kendi arzularının bastırılmasını, iğdiş edilmesini de arzulayabilirler). Fakat arzu akışlarının hangi özne konumlarında yeniden yerliyurtlu hâle geldiği, hangi çıkar, temsil ve imgeler altında 'yakalandığı', yeniden kodlandığını takip edebilmek, yine de, arzunun onu gereksinimlerden, çıkarlardan, faydadan ayırt edebilmemizi sağlayacak olan, yaşamı ve gerçekliği üreten önceliğini, akılda tutmakla mümkün olabilir.

Siyasi tarih ya da "siyasal hayat" yaklaşımı, toplumsal hareketlilikleri çoğu zaman bir zamandizini içerisinde sıraya koymakla, bir 'kopuş' olarak gördüğünde bile olay'ı "tarihsel koşullar"dan türetmekle ilgilenir. Türkiye'de '70'lere dönük pek çok dönemselleştirme girişimi de, mesaisini, 'dönemin' '60'ların hangi anlamda bir devamcısı olduğunu ya da "12 Eylül'e giden yolda" nasıl bir 'aşama'yı imlediğini analiz etmeye ayırmıştır.[8] Devrimci hareketlerin kendi geçmiş 'muhasebe'leri de, çoğunlukla ("öznel" ve "nesnel") tarihsel koşulların bir analiziyle kendilerini sınırlı tutma eğilimindedir.[9] Türkiye soluna da büyük ölçüde sirayet etmiş bu tarihselleştirici yaklaşımın 'dönemin' *ethos*'unu ıskalamasına yol açan en önemli hatalarından biri de, geçmiş değerlendirmesini, kitlelerin ve örgütlerin 'devrim'e ne kadar yakınlaşıp uzaklaştığını ölçme meselesi olarak kavramasıdır. '70'lerde açığa çıkan toplumsal potansiyel ya da bizim burada kullanmayı tercih edeceğimiz terimle "gücül" (*virtüel*)[10] enerji, kendi içkin çeşitlen-

7 Althusser'in Lacancı psikanalizden yoğun etkilerle beslenmiş ideoloji kuramına dair burada değinilemeyecek bir rezervi saklı tutmakta fayda var.

8 Ergun Aydınoğlu da, Türkiye Solunun 1960-80 yılları arası mücadele ve örgütlenme süreçlerini, temel tartışmalarını, ortaklaşma ve ayrışma hatlarını, yer yer yargılayıcı bir tonu da barındıran bir üslupla incelediği kitabında, 1974-80 yılları arasını, "aşırı bölünmüş ve örgütsel zaaflarla malul bir sol, yükselen sosyal hareket ve 12 Eylül 1980 yıkımına kaçınılmaz gidiş" 'aşaması' olarak çerçevelendirmek suretiyle, söz konusu türden bir dönemselleştirme girişiminin kolaycılığına sıkça kapılmaktadır (2011: 30).

9 Devrimci Yol'un bu bakış tarzına iyi bir örnek teşkil eden 'içerden' bir değerlendirmesi için bkz. Yılmaz, 2006.

10 Statik bir ereği ya da 'olanağı', hareket halindeki oluşlara, edimselleşmelere öncel kılan Aristotelesçi bir potansiyel fikri yerine, önceden verili erekleri değil de yalnızca oluşlar, edimselleş-

me/farklılaşma gücüne bakılarak değil, hep *henüz* gerçekleşmemiş bir ereğe, bir "ihtimal" olarak 'devrim'e tabi kılınarak ve bu erekle olan mesafesiyle ölçülmeye çabalanır böylece. Aynı 'ölçme ve değerlendirme' girişimi, kendisini, kitlelerin ve örgütlerin "keskinleşen" sınıf mücadeleleri içinde hangi 'doğru' ve 'yanlış' konumları işgal ettiğinin ya da hangi doğru-yanlış hamleleri yaptığının bir muhasebesiyle de sınırlar ki, burada doğru ve yanlışın ölçütü en nihayetinde sınıfın ya da bir bütün olarak halkın hep kendi 'çıkarları' (ki bunlar da birer erek olarak hep önceden verili halde bulunur) karşısındaki mesafesi üzerinden tayin edilir. Oysa 'yanlış çıkarlar'dan bahsedebilsek bile, 'yanlış arzular'dan bahsedemeyiz (Arzu akışlarının, ancak "kesilme", "geriye çekilme", "kendine üzerine kapanma"larından söz edebiliriz ki, bu hareketleri doğruluk-yanlışlık ikiliğinin sunduğu terimlerle düşünmenin çıkarın sunduğu çerçeveye geri dönmek anlamına geleceği ortadadır).

'70'leri "toplumun rüştünü ispat ettiği" ya da "potansiyelini açığa çıkardığı" istisnaî bir zaman dilimi olarak görmemizi mümkün kılan şeyi, bir ihtimal olarak devrimin belirginleşmesi, ufukta görünmesinde değil, çoğu zaman devrimin imkânı ya da geleceği meselesinden çok daha belirleyici olmuş olan ve örgütlü militanlardan çok daha geniş kitlelerin içerisinde buluştuğu "devrimci-oluşlar"ın yaratılmasında, bu devrimci-oluşları meydana getiren arzu yatırımlarında aramayı öneriyoruz. Türkiye'de '70'leri toplumsal mücadeleler 'tarihi' açısından bir başarı olarak kaydedebileceksek eğer, bu başarı, kitlelerin, iktidar aygıtını kendi lehlerine yeni bir tanesini inşa etmek üzere egemen sınıfların elinden alabileceği inancıyla bir devrim beklentisi etrafında örgütlenebilmelerinde değil, erekten bağımsız olarak yaratılan "kaçış hatları"nın heteredoks çokluğunda,[11] ortaya çıkarılan farklılaşabilme/çeşitlenebilme enerjisinde, Bergson'un o ünlü kavramına başvuracak olursak, toplumun gerçekleştirdiği bir "yaşamsal atılım"da aranmalıdır. Politikanın "uyuşmazlığa" dayalı antogonistik bir doğasının da olabileceği fikrinin ve antogonizmalar üzerinden kurulan her türlü politik mücadele anlayışının özenle gayrimeşru ilan edildiği "post-siyaset" çağında, '70'leri bir "politik kutuplaşma ortamı"ndan ibaret görerek yargılayan her bakışa, '70'lerin toplumun gerçek anlamda "politikleşebildiği" en-

meler 'boyunca' yaratılan yönleri, 'hatları' tanıyan Bergsoncu bir virtüellik kavramının toplumsal hareketlerde karşımıza çıkan çeşitlenme/farklanma gücünü izleyebilmek adına daha tercih edilebilir olduğu kanısındayız. "Virtüelin oyunu karşısında olasılıklar hesabı her zaman geçersizdir" (Deleuze, 2010: 41).

11 "Kaçış" kavramıyla ilgili, sözcüğün gündelik çağrışımlarından kaynaklanabilecek olası bir yanlış anlamayı önlemekte fayda var. Deleuze ve Guattari'nin kullanımında kaçış-kaçmak, gerçeklikten elini eteğini çekmek, toplumsal alandan geri çekilmek, eylemlerden kurtulup hayallere dalmak anlamına gelmez; kaçmak, bilakis "gerçeği yaratmak, yaşamı üretmektir" (Deleuze ve Parnet, 1987a: 36; 45). Verili ahlâki, siyasal, kültürel, toplumsal değerlerin, kalıpların, 'dilimler'in (segmentlerin) ve yeryurtların sınırlarında ya da 'aralarında' hareket eden ve bu sınırları taşıran, 'kaçıran' (her kaçış, kaçtığı şeyi de 'kaçırır') yersizyurtsuzlaştırıcı her "kaçış", kat ettiği toplumsal uzama yönelik başlı başına bir yatırım biçimidir: "Kaçış ve aynı zamanda toplumsal bir yatırım olmayan şey nedir?" (Deleuze ve Guattari, 2012: 448).

der zamanlardan biri olduğu elbette ısrarla hatırlatılmalıdır. Fakat aynı zamanda bu "politikleşme"nin salt "örgütlenme düzlemi"ndeki niceliksel bir artış olarak değil de, daha ziyade her zaman örgütsel formlara ve verili özne konumlarına zorunlu olarak tekabül etmeyen yatay ve yanal karşılaşmalar ve buluşmalardaki bir derece ya da "yeğinlik" artışı olarak düşünülmesinin daha yerinde olacağı kanısındayız. Zira politikanın sürekli devingen doğası, yalnızca belirli erekler etrafında ortaya çıkan biçimler ve özne konumlarıyla ilgilenen bir örgütlenme düzleminin aksine, ancak biçim almış olmalarını ve sabitlenmelerini beklemeden toplumsal uzamdaki akışları, hareketleri, karşılaşmaları, toplanışları ve yoğunlaşmaları izlemeyi becerebilen bir "yeğinlik düzlemi" içerisinden ayırt edilebilir (Deleuze ve Parnet, 1987a: 91-95).

Direniş komiteleri: "Yeni bir hayat"ı arzulamak

Elbette verili bir toplumsal uzam ve zaman dilimi için dahi, kaçış hatlarını ve akışları bütün çeşitlenmeleri ve yeğinlik eşikleri boyunca takip edebilmek ve hiçbir ayrıntıyı kaçırmayan en geniş ölçekli haritayı çıkarabilmek hiçbir zaman tam anlamıyla mümkün değildir.[12] Yine de verili bir dönemde yoğunlaşan devrimci-oluşlar, kaçış hatları boyunca yarattıkları "oluş blokları"na bakılarak bir ölçüde takip edilebilir. Bu bağlamda, Türkiye'de '70'ler boyunca toplumsal uzamı kat eden arzu akışları ve toplanışlarını, kitlesel canlanmayı örgütleme çabasında olan devrimci siyaset mekanizmalarının hiyerarşik, tektipleştirici mantığından bir ölçüde 'sıyrılabilen' bir örnek olarak gördüğümüz "direniş komiteleri" ve "halk komiteleri" deneyimleri üzerinden değerlendirmeye çalışabiliriz.

Direniş ve halk komiteleri, Devrimci Yol militanlarının inisiyatifiyle daha çok gecekondu mahallelerindeki "faşist saldırılara" karşı bir öz-savunma mekanizması olarak örgütlenmişti. Bu komiteler, bütün o merkezîleşme ve partileşme çabalarına rağmen bir 'örgüt'ten ziyade "akışkan bir ağ" görünümü arz eden ve kitleselleşebilmesini de bu "eksikliğine"[13] borçlu olan Devrimci Yol'un liderleri tarafından (Belge, 1987: 164), 'yakıcı' bir 'ihtiyaçtan' doğan geçici bir 'biçim' olarak düşünülüyordu; söz konusu örnekler, "kitlelerin deneme yanılma yoluyla hayatın kendisinden çıkardığı, pratik olarak icat ettiği savunma örgütleri"ydi (Mater, 1989: 547). Devrimci Yol'un komite deneyimlerine bakışı açık bir biçimde ikircikliydi; bu örnekleri bir yandan müstakbel bir siyasal partinin önevresi, kolaylaştırıcısı; arzu edilen toplumsal ilişkilerin şimdi ve burada hayata ge-

12 "Hiçbir şeyin bir kaçış çizgisinden daha karmaşık olmadığını" düşünseler de, Deleuze ve Parnet, "karşılıklı yersizyurtsuzlaşma hareketleri, yoğunluk süreçleri ve akışların toplanışı[nın] verili somut toplumsal uzamlarda ve spesifik anlarda-momentlerde çalışılması" gerektiğini özel olarak vurgulamaktadır. Zira bir toplumsal uzamı kuran şey kaçış hatlarıdır (1987a: 135-137).

13 Devrimci Yol'un önemli figürlerinden biri olan Oğuzhan Müftüoğlu, hareketin partileşme sürecine girememesini bir "eksiklik" olarak kaydetmekle birlikte, Devrimci Yol'un "bir yönüyle bu eksikli mücadele sürecinin adı" olduğunu da teslim etmektedir (1988: 2251).

çirilmeye başlanması olarak olumluyor, diğer yandansa söz konusu deneyimlerde yaratılan yatay ve "kendiliğinden" ilişkiselliğe tam olarak öngörmediği ve arzu etmediği bir 'örgütlenme' modeli olarak mesafeli duruyordu (*Devrimci Yol* dergisinden aktaran Bozkurt, 2008: 76-77). Devrimci Yol'un kendisi gibi, direniş ve halk komiteleri de, toplumsal ilişkilerin dönüşümünü şimdi ve burada, gündelik ilişkiler düzeyinde gerçekleştirme eğilimi ile yakın bir gelecekte devlet iktidarını ele geçirme stratejisi uyarınca örgütlenebilme eğilimi arasındaki gerilimi bünyesinde barındırıyor ve hatta bizatihi bu gerilimle karakterize oluyordu (Bozkurt, 2008: 74-76). Komite deneyimlerini, yerleşik devrimci siyaset mekanizmalarının mantığını olmasa bile, dönemin toplumsal hareketliliğinin genel 'hatlarını' yansıtan özgün bir 'sapma' kılan şeyin kendisi de bizatihi bu gerilimdi.

"Şimdiden yeni bir yaşam biçiminin geliştirilmesi" olarak selamlanan komite deneyimlerinin özgünlüğü üzerine (Müftüoğlu, 1988: 2251), hem oluşum sürecinde hem de 12 Eylül'den sonra etraflıca bir düşünüm gerçekleştirilebildiği pek söylenemez. Söz konusu deneyimlerin başarısının "uygulamada sınırlı kaldığına" yönelik bir tespitin hızlıca kabul görebilmesi (Yılmaz, 2006: 74), bu örneklerin kendi başlarına ele alınamamış olmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Direniş ve halk komiteleri deneyimleri değerlendirilirken, çoğu zaman, yukarıda işaret ettiğimiz, '70'li yıllara dönemselleştirici bir bakışı karakterize eden aynı yanlışa düşülmüş, bu deneyimlerde yoğunlaşan gücül enerji, devlet iktidarının ele geçirilmesi 'olanağı'na tabi tutularak 'ölçülmeye' çalışılmıştır. "Devrimci halk iktidarının bir nüvesi" olarak algılanan direniş komitelerinin, tam da bu yüzden "bir iktidar organı olarak geliştirilip somut bir biçime bürünmesi" gerektiği ifade edilmiştir (STMA, 1988: 2258). Oysa komiteler örneğini değerli ve özgün kılan şey, yeni politik örgütlenme biçimleri yaratabilme kabiliyetine göre değil, arzu akışlarını buluşturup insanların kolektif olarak varolma kudretini arttıran toplanışlar, duygulanımlar, yeğinlikler oluşturabilme derecesine göre değerlendirilmelidir.[14] Direniş ve (en dikkat çekici örneğini 1979'da devletin askerî bir operasyonuyla 'nokta'lanan Fatsa deneyiminde gördüğümüz) halk komiteleri, elbette ilk bakışta "faşist saldırılara karşı" etkili bir savunma geliştirebilmek, kuruldukları mahallenin (karaborsacılık, altyapı meseleleri, vb.) güncel sorunlarına tabandan çareler üretebilmek gibi 'ihtiyaçlar' tarafından koşullanmıştı. Fakat bu örnekler, bizi eninde sonunda ideolojinin 'çıkar' nosyonuna geri döndürecek bir gereksinimin karşılanması boyutunu aşan, üzerine düşünenlerin geriye baktıklarında yeterince kavrayıp işleyemediğini öne sürebileceğimiz, 'yeni bir hayat'a yönelik yoğun arzu yatırımlarını da barındırıyordu.

Bir toplumsal uzamı kuran ve canlandıran şeyin, birbirlerine dışsal öğelerin

14 Direniş komiteleri içinde aktif rol almış bir Devrimci Yol militanın anlatısı da bu noktayı destekleyici niteliktedir: "Biz toplumla uyum sağlayabiliyorduk, belki de bizi toplumla bu kadar bağdaştıran olay oydu... Çünkü bir takım kalıpların peşinden koşmuyorduk, daha çok toplumla birleşebiliyorduk, toplumun sorunlarıyla birleşebiliyorduk, toplumun istekleriyle birleşebiliyorduk" (aktaran Bozkurt, 2008: 92).

karşılıklı (öznelik) konumlarına ve kurdukları yapısal ilişkilere odaklanan bir örgütlenme düzlemi yerine, ancak yaratılan kaçış hatlarının oluşturduğu içkin ilişkileri, karşılaşmaları gözetebilen bir yeğinlik düzlemi üzerinden değerlendirilebileceğini yukarıda belirtmiştik. Bu kabul uyarınca, komite deneyimlerinin, yeni bir örgütlenme deneyiminden önce, toplumsal ilişkilerin yoğunlaşmasına, olabildiğince çok bağlantılar kurulabilmesine yönelik bir girişim olduğunu önerebiliriz. Söz konusu deneyimler, bu deneyimlerin faillerinin niyetleri, kanıları, düşünceleri ve hatta eylemlerinden bağımsız olarak, üretimin fabrika dışına taşıp, 'başka yerlerde' yaratılan yeni ve çoklu karşılaşmalar boyunca, bizatihi toplumsal uzamın kendisinin ('yeni bir hayat'ın) üretilmesi çabası haline gelmesini imliyordu. Verili değer ve anlamlara ya da kendisini çevreleyen örgütlenme mantığına başvurarak kendini tarif etse bile, gücünü ve özgünlüğünü, yarattığı ilişkilerin, bağlantıların, karşılaşmaların çokluğundan devşirmişti. Fakat yeni bir dünya hayal eden insanları yalnızca karşılaştırıp, salt bir arada, yan yana durmalarını sağlamanın ötesinde, onların karşılıklı etkileşimlere girmelerini, birbirlerini etkilemelerini ve böylece toplumsal kudretlerini artıran yeni duygulanım yoğunlukları üretebilmelerini, arzu toplanışları oluşturabilmelerini de mümkün kılmıştı. Komite deneyimleri, bu deneyimin içinde yer alan insanların arzu yatırımlarını, içerisinde devindikleri toplumsal ve kültürel ilişki ve bağlamlardan çekip çıkarmaya, bu yatırımları bizatihi bu ilişki ve bağlamları da 'kaçıran' kaçış hatlarında buluşturmaya muktedir olabilecek bir toplanışın yaratımı çabasıydı.

Komite deneyimlerinin kendinde içkin olarak barındırdığı virtüel gücü ne ölçüde çeşitlendirip edimselleştirebildiği, 'yeni bir hayat'ın çoklu vektörlerini ne oranda yaratabildiği elbette tartışılabilir. (Böylesi bir tartışma için, her yersizyurtsuzlaşan akışın hep yeni kodlamalarda yakalandığı, her durumda yeniden yerliyurtlulaştırmalara tabi olduğu bir kez daha tekrar edilmelidir.) Fakat bu deneyimleri, dönemin bütün dışsal koşullarının yanında, "devrime giden yol"da yeterince devrimci bir 'biçime' kavuşturulamadığı için de 'başarısız' sayabilecek bir bakış karşısında, "arzu[nun] gerçekleşen bir devrimin başarısına sınırlandırılama[yacağı]" ve onun zaten "kendinde içkin bir devrimci süreç" olarak kavranması gerektiği özellikle vurgulanmalıdır (Deleuze ve Parnet, 1987a: 96).

Arzu akışlarının kayıt yüzeyi olarak 'halk'

'70'li yılları, '60'ların devamı olmanın ötesine taşıyan, "'68 ve sonrası" türünden çerçeveleme girişimlerinin paranteze almaya çalıştığı özgün bir 'fazlalık'la donatan başlıca hususiyetlerinden biri de, hem geleceğe yönelik bir projeksiyon hem de şimdiyi dönüştürme çabasındaki bir yaratım yordamı olarak politikanın "öncü kadrolar"ın profesyonel bir uğraşısı olmaktan taşıp kitlelere yayılmış, popülerleşmiş, 'politikleşmiş' olmasıydı. Mehmet Ali Aybar'lı Türkiye İşçi Partisi deneyimini hariç tutarsak, '60'lar ve onun simgesel nirengi noktası olan '68'de, re-

jimin radikal bir dönüşümünü hedefleyen her politik faaliyetin, bir ölçüde, daha çok büyük şehirlerde karşımıza çıkan, toplumdaki bütün ezilen kesimlerin sözcülüğünü üstlenen öğrenciler, akademisyenler, aydınlardan oluşan dar bir çevreyle sınırlı kaldığını söyleyebiliriz. Hepsi de '68' kuşağına dâhil olan Mahir Çayan, Deniz Gezmiş, İbrahim Kaypakkaya gibi, isimleri kurdukları örgütlerle özdeşleşen öncü figürlerin, yaşadıkları dönem ve sonrasında bu denli yoğun bir biçimde kültleştirilebilmeleri, elbette devlet terörünün doğrudan kurbanları olmalarının yanında, politik faaliyetin dar bir çevreyle sınırlı kalmış olmasının da dolaylı bir sonucu olarak görülebilir. '68 döneminin sayıları birkaç yüzü geçmeyen öncü kadrolar tarafından şekillendirilen hâkim politika yapma tarzının toplumun ezilen, dezavantajlı kesimleriyle kurduğu ilişkinin de, TİP'i yine istisna tutarsak, onlara doğrudan seslenmeyi ve buna yönelik ikna mekanizmaları olmasa bile bir retorik geliştirmeyi denemekten ziyade,[15] devlet aygıtını doğrudan hedef alarak onun ne denli "sunî bir denge" üzerinde oturduğunu dışarıdan 'gösterme' biçimini almış olması da bu çerçevede değerlendirilebilir. 12 Mart Muhtırası ve ardından isimlerini andığımız öncü figürlere karşı devlet aygıtının başvurduğu şiddetin yarattığı dramatik hezimetle birlikte bu stratejinin çok da geçerli olmadığının farkına varılmaya başlanmıştı. Fakat kanımızca böylesi bir fikrî ve söylemsel dönüşümü esas karakterize eden şey, 15-16 Haziran grevlerinde ilk ciddi belirtilerini gördüğümüz ve '70'lerin ortalarından itibaren de sendikal mücadelenin yükselişi içerisinde ifadesini bulan (ama bu yazının da ısrarla vurgulamaya çalıştığı gibi asla salt sınıfsal çelişkilerin keskinleşmesi ve sendikal mücadelenin yükselişi çerçevesine hapsedilemeyecek) bir toplumsal canlanmaya karşılık verebilme, böylesi bir canlanmanın siyasal öznesi olarak kurulan 'halk'la karşılıklı bir rezonans yaratabilme ihtiyacıydı. Sol örgütlerin sayısındaki içsel bölünmelerle ivmelenen artış da, bu örgütlerin salt kendi öncü-kurucu liderlerinin-örgütlerinin bıraktığı bakiye ya da 'miras' üzerine yürüttükleri iç tartışmaların bir sonucu olmanın yanında, böylesi bir ihtiyacın karşılanma çabasının da bir ifadesiydi. Netice itibariyle, '70'lerle birlikte, 'halk'ın, doğrudan seslenilmesi, enerjisi her daim diri tutulması gereken bir kaynak, düzeni dönüştürmeye dönük her politikanın meşruiyetini devşirdiği bir üst referans noktası olduğu, sol örgütler tarafından yeniden hatırlanmaya başlanmıştı. Örneğin Devrimci Yol'un diğer sol örgütlere nazaran çok daha fazla kitleselleşebilmesi, tabana yayılabilmesini mümkün kılan başlıca etmenlerden birinin, kendi politik söylemini 'popüler-popülist' bir düzlemde inşa etmede gösterdiği beceri olduğu belirtilebilir.[16]

---

15 '70'lerde Devrimci Yol'un böylesi bir retoriği nasıl inşa edebildiğini, "duygudaşlık kurmayan, etkileşime kapalı, anlaşılmaz, kalıpçı" ve dışarıdan aydınlatmacı bir sol politik dilin kitleleri nasıl etkileyebildiği, kendine çekebildiği sorusunu merkezine alarak ayrıntılı bir şekilde inceleyen titiz bir çalışma için bkz. Özdemir-Taştan, 2012.

16 Necmi Erdoğan da, bu bölümle paralel bir hat izleyen bir makalesinde Devrimci Yol'u sosyalist solun geri kalanından ayıran esas noktalardan birinin bu "popüler-popülist" dinamik olduğuna dikkat çekmektedir (1998: 25).

'70'lerin sol popülist söylemini karakterize eden şey, Erdoğan'ın da işaret ettiği gibi (1998: 25-26), popülizmin söylemsel stratejileri uyarınca, toplumu, "halk yığınları" ile onun düşmanlarından oluşan ("egemen sınıflar", "oligarşi", "komprador burjuvazi", vs.) iki karşıt ve daha önemlisi homojen, geçirimsiz kampa ayırmasıydı. Halk ile onun düşmanları arasındaki 'temel' antagonizma, söylemsel düzeyde, toplumsal-siyasal uzamı kat eden diğer bütün antagonizmaları sadece üstbelirlemekle kalmıyor ama bunun ötesine geçip onları soğuran, kendisinin gölge-görüngülerine dönüştüren bir işlev de üstleniyordu. '70'lerde 'halk'ın, kendi kuramsal çerçevemize dönerek ifade etmeye çalışırsak, salt bir söylemsel strateji olmanın ötesinde, toplumsal uzamı kat eden çoklu arzu akışlarını kendinde toplayan, onları kodlayan, 'anlamlandıran' bir kayıt yüzeyi, bir "organsız beden" olarak da işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Söz konusu kavramı biraz açmakta fayda var. Deleuze ve Guattari'nin kullandığı biçimiyle "organsız beden", organları olan, ama her organın kendi işlevine sahip olduğu, yerlerinin ve karşılıklı konumlarının sabitlendiği, 'organize' çalıştığı bir 'organizma'ya karşılık gelmeyen bir yeğinlik düzlemi olarak anlaşılabilir. Sadece işlevleri üzerinden tanıyabileceğimiz bir organizmanın aksine, organsız beden duygu yeğinliklerinin yaratıldığı ya da soğurulduğu bir yüzey olarak karşımıza çıkar.[17] Bu bağlamda, bir siyasal beden olarak halk'ı da, örneğin işlevselci organik toplum teorilerinin yaptığı gibi her organı (katmanı, zümresi, sınıfı) karşılıklı biçimde uyumlu çalışan (ve bu uyumu kaybettiğinde de 'hasta'lanan) bütünlüklü bir organizma, 'bünye' ya da her popülist siyasal söylem içinde kurulduğu gibi homojen bir özne olarak değil de, toplumsal uzamı kat eden çoklu arzu akışlarının üzerinde devindiği, onları kodlayan, 'anlamlandıran' ve tekanlamlı hâle getirerek sabitleyen bir kayıt yüzeyi ya da organsız beden olarak görmeyi deneyebiliriz. Arzunun en başından toplumsal uzamda iş gören ve aynı zamanda toplumsal uzamın içkin düzlemini, ilişkiselliğini, yeğinliğini yaratan bir 'üretim' etkin-

17 Esasında Deleuze ve Guattari'nin anlaşılması en güç kavramlarından biri olan "organsız beden", *A Thousand Plateaus*'taki ilgili bölümün başlığından da anlaşılacağı üzere ("28 Kasım 1947: Kendinizi organsız bir bedene nasıl dönüştürürsünüz?") bireyin kendi bedeniyle kurduğu ilişkiyi tarif eden bir kavram olarak düşünülebilir ve halkı organsız beden kavramıyla bir analoji kurarak değerlendirmenin kuramsal bir ihlale, kuramın bir 'gayrimeşru kullanımı'na yol açabileceği söylenebilir. Fakat böylesi bir itiraza karşı, arzuyu, içsel ile dışsal, zihinsel ile bedensel, yapay ile doğal, toplumsal ile fiziksel-bireysel gibi aşkın ikiliklerin ötesinde mutlak bir içkinlik düzleminde düşünmemizi öneren (ve tam da bu yüzden kendilerini ana akım psikanalizin tam karşıtında konumlandıran) Deleuze ve Guattari'nin, özelikle *Anti-Oedipus*'ta, arzulama üretimiyle toplumsalın üretiminin farklı rejimlere sahip olsalar da bir ve aynı süreci imlediğini, toplumsal olana önsel olan ya da toplumsal olandan ayrı ne yalıtık bir bedenden ne de salt bu bedene özgü tek yönlü 'bireysel' bir arzudan söz edebileceğimizi özellikle vurguladıklarını hatırlatmalıyız. Ayrıca (çoğu zaman aynı anlama gelmek üzere) organsız ya da eksiksiz beden kavramlarını, *Anti-Oedipus*'ta bizatihi Deleuze ve Guattari'nin, 'yeryüzü' (ilkel yerliyurtlu temsilin kayıt yüzeyi olarak), 'despotik egemen' (bir üst-kodlayıcı olarak despotik egemenin siyasal bedeni) ve (kapitalizmde akışları kodlamak yerine salt "akış artı-değeri"ni temellük eden bir beden olarak) 'sermaye' gibi 'toplumsal-siyasal' nosyonlar için de kullandıklarını belirtmeliyiz ki, böylesi bir kullanımın kurduğumuz analojinin geçerliliğini ve kuramsal meşruiyetini artıracağı da açıktır.

liği olduğunu belirtmiştik. Bir organsız beden olarak halk da, bu noktada, bitimsiz bir renkliliğe sahip olan arzu akışlarının kendi içsel çeşitlenme/farklanma enerjisini soğuran, yarattıkları çoklu kaçış hatlarını tekanlamlı gösterge zincirleri üzerinden kendine iliştirerek durduran-durağanlaştıran ve oluşturduklarını yeğinlikleri nötralize eden, toplumsal arzu üretiminin 'tüketim' ya da bir çeşit 'anti-üretim' uğrağı olarak belirir.

Bir organsız bedenin bölmelere, kısımlara değil de, düzeylere, derecelere, eşiklere sahip olan yeğinliksel bir yüzey olarak düşünülmesi, onun ne sıfır derecesine kadar inerek tam olarak boşalan 'ölü bir beden'e ne de tersine 'tam dolu' bir bedene benzeyemeyeceğini gösterir. Bu yüzden, organsız beden, aynı zamanda, hiçbir zaman tam olarak erişilemeyecek içkin bir sınır, 'limit'dir de (Deleuze ve Guattari, 1987b: 149-150). Bir organsız beden olarak 'halk'ın da, '70'lerdeki sol popülizmin söyleminde bir "yazım yüzeyi" işlevi görmesi (Erdoğan, 1998: 31), paradoksal olarak, onun hem sabit bir kaynak ya da üzerinde devinilen bir zemin, hem de hiçbir zaman sabit olmayan, her defasında yeniden çizilen bir sınır ya da eşik olarak kurulabilmesini mümkün kılmıştır. Halk yalnız kendi düşmanlarına karşı dışsal bir sınır değil, ama ona seslenenler için de hiçbir zaman tam olarak ulaşılamayacak ('doldurulamayacak') içsel ve yeğinliksel bir limittir. Devrimci Yol'un söyleminde de halk, hem politik haklılığın ve meşruiyetin devşirildiği (şimdi ve burada olan) bir "cephe", bir kaynak, hem de potansiyelini tam olarak ancak bir devrimle, "kendi iktidarında" ortaya çıkarabilecek, edimselleştirilebilecek uzak bir 'limit' olarak kendisine yer bulmuştur. Erdoğan'ın işaret ettiği sol popülizmin kuruluşuna içkin "edimsel çelişki" de bu çerçevede anlam kazanabilir (1998: 32-33). Devrimci Yol ve onla söylemsel paralellikler taşıyan Ecevit'in "halkçı" CHP'si, kendilerini hem halkla özdeşleştirir, aynılaştırır ("biz halkız", "CHP artık Halk Partisi olmanın ötesinde halkın ta kendisidir"), hem de halkı her daim seslenilmesi, ikna edilmesi gereken ve potansiyelini ancak siyasal iktidarı "sömürücü sınıflar"dan devraldığında edimselleştirebilecek bir dışsallık olarak tarif eder ("kendimizi halka anlatmaya başardık") (aktaran Erdoğan, 1998: 33).

Halkın, aynı anda hem içerisinden konuşulan bir konum, hem de dışarıdan seslenilen bir müttefik, edimselleştirilebilmesi gereken bir potansiyel olarak kurgulanabilmesine imkân veren şeyi onun, arzu akışlarının paradoksal olarak hem zorunlu kayıt yüzeyi hem de hiçbir zaman tam olarak erişemeyecekleri içkin bir sınırı olan bir organsız bedene dönüşmüş olmasında arayabiliriz. Halk, (homojen bir organizmadan çok, heteredoks bir çokluğun "gücül bir birarada-oluş" sergilediği bir yeğinleşme yüzeyi olarak kavranması gereken) toplumsal varlığı kat eden arzu akışlarını kendine iliştirip kaydederken, aynı zamanda kendini toplumsal karşılaşmalarda üretilen ve özneler tarafından değil de bu öznelerin 'aralarında' oluşan duygulanım yeğinliklerinin kendisinden doğuyor gözüktükleri asıl kaynağı ya da öznesi olarak da kurgular. Halk, artık, aynı an-

da, bir limit olarak hem arzulanan hem de bu arzunun kendisinden neşet ettiği homojen bir siyasal özne gibi tasavvur edilir. Bütün diğer alt politik özne konumları da arzu üretimlerinin organsız beden üzerindeki tüketici bir kaydından, temellük edilişinden sonra ancak biçimlenir ve pay edilir (Deleuze ve Guattari, 2012: 31). Böylece, mevcut siyasal düzeni birbirlerinden farklı ve sürekli çeşitlenebilen kaçış hatları yaratmak suretiyle sorgulayan ve sabit bir özne konumuyla sınırlı kalmayan her türlü toplumsal grubun ya da failin yaratıcı enerjileri ya da "üretici güçleri", halkın "kuvvetleri"ne dönüştürülüp standartlaştırılmış, 'kitleselleştirilmiş' olur. Arzunun toplumsal üretiminin içkin düzleminden bir öğe çıkarılır ve gerisin geriye bütün üretimin üzerine düşerek, onu kuran aşkın bir kaynağa, merciye dönüşmüş olur: "Halkın arzusu". Halkın arzularıyla bu arzuları açığa çıkarmaya,'anlamlandırmaya', temsil etmeye çabalayan "halkın temsilcileri" ya da sözcüleri arasındaki mesafeyi kuran da böylesi bir aşkınlıktır (Guattari, 2012: 24-25). Türkiye'de '70'lerde Devrimci Yol'un sol popülist söylemini de büyük ölçüde karakterize eden aslında her türlü 'temsil' çabasına içkin olduğunu düşünebileceğimiz, "halk yığınları"yla onların arzularını "devrimci bir kanala" yönlendirecek olan "öncüler" arasındaki söz konusu mesafeydi. Sadece Devrimci Yol'un değil ama çoğu sol örgütün gözünde, toplumun her alanında bir canlanma yaratan hareketlilikler ve mücadeleler, ancak kayıt tutucu bir merci olarak 'halk'ın yüzeyinde ve söylemsel düzeyde genellikle siyasal iktidarın elde edilmesi projesi olarak kodlanan bir "devrim"e yöneldiğinde fark edilebiliyor, temsil olanağı bulabiliyordu. Farklı toplumsal faillerin arzularının çeşitlenebilme gücünü, çokyönlülüğünü yansıtacak biçimde her 'konudan sapma' (örneğin 'kadınların kurtuluşu'nun hiç de devrim sonrasına ertelenebilecek bir mesele olmadığına dikkat çekebilecek olası bir ataerki tartışması), katı örgütsel formasyonların yarattığı standart bir dilin ya da ifade tarzının içsel mantığı içinde çoğunlukla 'düzeltiliyor', halk'ın yüzeyinde soğuruluyordu. Böylece, halk, arzu akışlarını kodlamanın ötesinde, devrimin sonrasına erteleme işlevi de görmüş oluyordu.

Son olarak, bu yoğun ve karmaşık gözüken açıklamadan, genel olarak Türkiye sosyalist solunun ve daha özelde de Devrimci Yol'un inşa ettiği popülist söylem ve mücadele anlayışıyla, insanların arzularını 'bastırdığı' gibi bir sonucun neden çıkarılamayacağını yine kendi kuramsal çerçevemiz içinden işaret etmeliyiz. Zira anlattığımız süreç arzu üretimlerinin paradoksal doğasına işaret eder: Her arzu akışı ancak başka bir akış tarafından kesildiğinde işleyebilir ve kollektif bir toplanış yaratabilir; başka deyişle, "arzu-makineleri", ancak akış-akım ve kesilmelerin birlikteliğinde üretilebilir (Deleuze ve Guattari, 2012: 56). Daha doğrudan ifade etmek gerekirse, hiçbir sınır tanımadan ve 'temsil'e yakalanmadan sürekli hareket halindeki bir kaçış hattından hiçbir zaman söz edemeyiz; her arzu üretimi bir yüzey üzerine kaydedilmek durumundadır. Aksini düşünmek, yeni bir arzu metafiziği yaratmak anlamına gelecektir. Politika elbette

toplumsal uzama yönelik arzuların, kitlelerin kudretini artıracak şekilde karşılaşması ve yoğunlaşmasına katkıda bulunan bir sürece dönüşmek yerine, arzuları ketleyici bir işlev de görebilir; ama bunu zannedildiği gibi arzuları *bastırarak* değil onları kodlayarak yapar. Dolayısıyla, Devrimci Yol gibi 'popüler'leşebilmiş bir politik hareketin ya da toplumsal hareketlilikle bir biçimde rezonans yaratabilmiş diğer sol örgütlenmelerin başarısı ya da başarısızlığı, ancak 'halkın arzuları'nı ifadelendirmeye yönelik başvurdukları kodların ya da temsillerin ne kadar yaratıcı, çoğul, kapsayıcı ve özgürleştirici bir 'hattı' takip edebildikleriyle değerlendirilebilir. Bu türden bir 'yorum' denemesi ise, toplumsal uzamda 'yer alan' arzuların, temsilleri üzerinden ne anlama geldiklerinden çok, nasıl işledikleri ve üretildikleriyle, hangi eşiklerde yakalandıklarıyla ilgilenen bu haritalama denemesinin doğal olarak kapsamı dışında kalacaktır.

Kaçış ve karşı-kaçış

'70'leri, sadece toplumsal potansiyelin ortaya çıktığı bir canlanma dönemi olarak değil de, aynı zamanda bu potansiyelin akamete uğradığı yarım kalmış bir öykü olarak da hatırlamamıza yol açan, yalnızca, bütün o toplumsal-siyasal mücadele birikiminin önce devlet destekli faşist saldırılar tarafından daha çok savunma nitelikli bir şiddete kanalize edilip harcanması ve sonra da bu saldırıların taşlarını döşediği bir askerî darbe tarafından 'kökünden' yok edilmesi miydi? Daha içsel nedenler arayacaksak, çoğu sol örgütün sıklıkla tekrarladığı gibi, mevcut örgütsel yapıların yetersiz kalması ve kitleleri etrafında toplayabilecek gerçek bir devrimci partinin ya da "önderliğin" inşa edilememiş olması mıydı sorun?[18] Ya da "Türkiye gibi" kapitalistleşme sürecini henüz tamamlayamamış "yarı-feodal" bir ülkede "nesnel koşullar"ın yeterince oluşamamış, işçi sınıfının ve halkın yeterince bilinçlendirilememiş olması mıydı?

Elbette bütün bu etmenlerin hiçbir hükmünün olmadığı söylenemez; fakat bir toplumsal alanı canlandıran şeyin, çoğunlukla sınıfsal 'çelişkilerin' yoğunlaşmasında ya da sınıf mücadelesi çerçevesi içinde ifade bulsalar da, yersizyurtsuzlaştırıcı kaçış hatlarının çoğullaşmasında, arzu akışlarının üretken karşılaşmalarında aranmasını öneren bir haritalama denemesinin bu yanıtlarla kendini sınırlayamayacağı da açıktır. Yine de, geriye, yanıtlanması gereken bir soru daha kalmaktadır: Toplumsal arzu üretimleri nasıl oluyor da kendilerini hep 'çıkar'ın terimleri içinde kaydedilmiş buluyor? Ya da bazen de tersine, çıkarlar ve gereksinimler neden arzu kipinde tanımlanıyor?

---

18 Örneğin Vehbi Ersan, Türkiye solunun 1965-80 yılları arasındaki tarihini oldukça zengin bir içerikle incelediği yeni kitabında (*1970'lerde Türkiye Solu*), dönemin özgünlüğünü "toplumun her kesimini saran hak arama, örgütlenme ve mücadele arzusu ile bununla bağlantılı olarak sol, sosyalist fikir ve örgütlenmelere yöneliş" olarak tanımlamakla birlikte, "toplumsal dalga"yı karşılayabilecek bir siyasal örgütün yokluğunu "'70'lerin paradoksu"nu oluşturan önemli bir "handikap" olarak işaret etmek suretiyle bu soruda içkin olan teze yakın durmaktadır (2013: 12).

Bu soruyu yanıtlayabilmek için kurama son bir kez daha başvurup, arzu ile çıkarın toplumsal uzamda nasıl iş gördüklerine yeniden bakmakta fayda var. Bu noktada, toplumsal yatırımların Deleuze ve Guattari'nin "şizoid" ve "paranoid" olarak tanımladığı iki karşıt kutbunu ayırt etmek gerekiyor. Sadeleştirerek ifade etmeye çalışmak gerekirse, Deleuze ve Guattari'nin bir tür "karşı-kaçış" olarak tanımladığı ve çoğu zaman faşizan ve gerici hareketlerde kristalize olsa da devrimci hareketlerde de karşımıza çıkan "paranoid" kutupta belirleyici olan bilinçli ya bilinç-öncesi sınıf çıkarlarıdır. Sınıfsal çıkar yatırımları kendilerini büyük toplumsal amaçların içinde inşa ederler. Moleküler arzu çokluklarının, sınıf ya da halk gibi molar toplanışlara ("sürüsel biçimler"e) kaydedilerek kodlandığı ve akışlarının kesintiye uğratıldığı bu yatırın tarzında, arzular hep bütünsel amaçlar ve çıkarlar içinde temsil şansı bulabilirler. Verili bir toplumsal rejimde, pratik olarak, çıkarını ancak diğerinin hilafına gerçekleştirmiş *bir* sınıfın (burjuvazi) yatırımları baskın ve geçerli kılınabildiğinden, 'diğer sınıf' (proletarya), çıkarını ancak mevcut çıkar toplanışını dağıtacak yeni toplumsal araçlar ve amaçlar tayin edebilmek suretiyle bir karşı-yatırın olarak kurgulayabilir.[19] Böylece, sınıfsal konumlar altında çıkarlar olarak kaydedilip tekanlamlı hâle getirilmiş arzu çoklukları, ancak onlara 'ihtiyaç duydukları' büyük amaçlar ve araçları tayin edebilecek bir devrimci parti aygıtınca temsil edilebilir hâle getirilir. Arzu akışlarını kodlayıp onlara yeni homojen ve bütünsel yeryurtlar tayin eden ve böylece akışlarını durduran paranoid bir kutbun aksine şizoid bir kutup ise, bilinçdışı arzu akışlarının yersizyurtsuzlaşma ve kodsuzlaşma hatlarında ortaya çıkar. Bilinçdışı şizoid bir toplumsal arzu yatırını, paranoid bir sınıfsal çıkar yatırımının aksine, çokanlamlıdır ve mümkün olduğunca her türlü kodlama, üst-kodlama ve yeniden-kodlama girişimlerinden kaçmaya ve ona dayatılan yeryurtları da beraberinde kaçırmaya yönelir. Şizoid bir toplumsal arzu yatırımı, sınıfsal çıkarları, önüne koyulan büyük toplumsal amaçları yolundan saptırabilmeye her zaman muktedirdir. Her iki yatırım tarzı da bir kayıt süreci içerir; ancak şizoid bir yatırımda kayıt, arzu akışlarını toplumsal uzamda daha çok bağlantılar kurabilmesi, daha verimli karşılaşmalar yaratabilmesi için harekete geçirme ânı olarak belirirken, paranoid kutupta, bu, arzuya verili konumlar, bağlantılar ve amaçlar tayin etmeye yönelik sabitleyici, durağanlaştırıcı bir temsil etme biçimine bürünür (Holland, 2007: 168). Dolayısıyla şizoid bir arzu yatırımı, paranoid çıkar yatırımlarında olduğu gibi, toplumsal amaçlara ve araçlara değil, çok-yönlü arzu üretimlerinin yarattıkları enerjiye, bu enerjinin yeğinleşme derecelerine yöneliktir.

---

19 Devrimci örgütlerin azımsanamayacak bir kısmının yalnızca Türkiye'de değil ama dünyanın çoğu yerinde, toplumsal-siyasal meseleleri ya da özel olarak sınıfsal mücadelelerdeki gerilemeyi örneğin kapitalist sermaye birikim rejiminin dünya ölçeğinde geçirdiği dönüşümlerin Marksist bir analiziyle anlamaya çalışmak yerine, çoğu zaman bir retorik düzeyini aşmayan biçimde "emperyalizmin oyunları"na bağlayarak yer yer komplo zihniyetine varan bir çerçevede tasavvur etmesi, söz konusu paranoid (karşı-)yatırımın bir ifadesi olarak da okunamaz mı?

Bilinç-öncesi çıkar yatırımlarıyla, bilinçdışı arzu yatırımlarını verili bir toplumsal uzamda birbirlerinden kesin bir biçimde ayırt edebilmek zordur ve çoğu zaman bu iki kutup iç içe geçmiş halde varolur. Sınıf çıkarları çerçevesinde devrimci ya da gerici olarak tanımlanabilecek bir siyasal hareket ya da toplumsal grup, bilinçdışı arzu yatırımlarının bakış açısından zorunlu olarak aynı konumu işgal etmeyebilir; gerçek anlamda devrimci bir dönüşüm imkânı yaratabilen çıkar yatırımları her zaman devrimci arzu yatırımlarına tekabül etmeyebilir: "Bir çıkar aygıtı asla bir arzu-makinesinin yerini tutmaz" (Deleuze ve Guattari, 2012: 458). Bir devrimci grup, toplumsal mücadelelere hitap edebilmeyi, bu mücadeleleri örgütleyebilmeyi becerebilse bile, bu örgütleme süreci, arzu üretimlerinin enerjisini soğuran, bu enerjiyi halk ya da sınıfın üretim-karşıtı 'bedenine' tabi kılan bir seyir izlediği sürece, onun hâlâ bir "tabi-grup" olarak kaldığı söylenebilir. Bir "özne-grup" ise, toplumsal arzu üretimlerinin kendinde içkin devrimci süreçlerini açığa çıkarabilen, onların toplumsal saha içinde yayılabilmesini mümkün kılan ve aksine, büyük toplumsal-siyasal amaçları ve bu amaçların kayıt yüzeyi olarak halk gibi organsız bedenleri, arzulama-üretiminin içkin enerjisine, çeşitlenme gücüne tabi kılabilmeyi becerebilen bir grup olarak öne çıkar. Ne var ki, verili bir toplumsal hareket, aynı anda hem özne-grup hem de tabi-grup özellikleri sergileyebilir. Örneğin bir devrimci hareket, sınıfsal ve sınırlayıcı bir terminoloji benimsese bile, hitap ettiği insanların arzularını yoğunlaştırabilecek, verili yeryurt ve sınırlardan taşmalarını sağlayabilecek bir etki yaratarak bir tabi-grup olmaktan özne-grup olmaya doğru evrilebilir. Ya da tersine, aynı grup, temsil etmeye çabaladığı insanların arzularını sınırlayan, onları yeni hiçbir akışın geçemeyeceği biçimde yeni yeryurtlara sıkıca tutturan, 'kaçmalarına' izin vermeyen bir etki de yaratarak tekrar bir tabi-gruba dönüşebilir (Deleuze ve Guattari, 2012: 459).

Çoğu toplumsal-siyasal mücadele döneminin olduğu gibi (burada Napolyon'un imparatorluğuyla sonuçlanan 1789 Fransız Devrimini ve De Gaulle'ün yeniden iktidara gelmesini önleyemeyen '68 Mayısının akıbetini düşünebiliriz), '70'ler Türkiye'sini karakterize eden toplumsal dalganın akamete uğramasını da, ancak arzu ve çıkar yatırımlarının, yersizyurtsuzlaşma ve yeniden-yerliyurtlulaştırma girişimlerinin, kaçış ve karşı-kaçış hatlarının karşılıklı oyununun içkin düzleminde tam olarak anlamlandırabiliriz.

'70'ler, öğrencilerden işçilere, işsizlerden aydınlara, kentlilerden köylülere birçok farklı toplumsal grubun, mevcut düzenin kökten bir dönüşümü talebi üzerinden, kendi kudretlerini açığa çıkaran ve toplumsal uzamı canlandıran üretken karşılaşmalar yakalayabildikleri ender dönemlerden biriydi. Bu grupları birbirleriyle temasa geçiren şey ise, çıkarlarının ortak olduğuna dair bir bilinçlenme sürecinden çok, yeni bir yaşam biçimine duydukları ve çoğu zaman bilinç düzeyine çıkmayan kolektif bir arzuydu. Bütün bu grupların oluşturduğu heteredoks çoklukları, bu süreçte kendi hayatlarının kurucu faillleri olma-

ya evrilten, siyasallaştıran ve 'devrimcileştiren' şey, zannedilebileceği gibi basitçe kendileri için hazırlanan 'senaryoyu yırtıp atma', sömürü düzeninin 'oyununu bozma', başka deyişle verili toplumsal değerleri, gelenekleri, ekonomik kurumları, bunların tamamen dışarısına çıkıp toptan reddedebilme gücü değildi. Birbirlerinden birçok anlamda farklı grup ve bireyleri siyasal 'özneler' haline getiren dinamik, toplumsal ayrımları, katmanları, segmentleri (yeryurtları) içerlerinden kat ederek kendi sınırlarından taşırabilen, karşılıklı konumlanmalarını çatlatabilen kaçış hatları yaratabilme enerjileriydi.[20] Ev ile sokak, sokak ile okul, okul ile işyeri-fabrika ve daha genel olarak gündelik yaşam ile kamusal alan arasındaki sınırları geçirgen kılan bütün bu aşındırma denemeleri, 'hak arama' mücadelesi ile çoğu zaman muğlak bir retoriğin içinde yüzeye çıkabilen bir 'özgürleşme' ya da 'yeni hayat' arzusu arasındaki ayrımı da geçersizleştirmeye muktedirdi. Örneğin '70'lere yönelik bir bellek oluşturma girişimi olan "Unutturulanlar" belgeselinin başlarındaki, Yeraltı Maden-iş sendikasının örgütlediği Yeni Çeltek grevinin salt maden ocağıyla sınırlı bir hak arama mücadelesinden ibaret görülemeyeceğini işaret eden şu takdim, salt retorik bir strateji olarak düşünülüp es geçilebilir mi?: "Yeni Çeltek'de yeni bir yaşam başladı. Asıl ilk olan da bu yeni yaşamın dayandığı anlayıştı... Yeni hayat artık maden ocağından çevreye doğru dalga dalga yayılmaktadır... Yeni Çeltek işçisi değiştirmeye çalıştığı hayattan çıkardığı sonuçlarla kendi değişimini de ilerletmektedir."[21] 'Yeni hayat' arzusunun siyasallaştırıcı enerjisi, aslında tam da belirsizliğinden, doğrudan sınıfsal bir konuma ya da bir grubun mevcut toplumsal organizasyondaki 'çelişkili' işlevine karşılık gelemiyor oluşundan türüyordu. Ve paradoksal olarak, bütüncül bir sınıfsal ya da toplumsal 'projeye', amaca, ereğe tercüme edilip ertelenmediği sürece, toplumsalın verili organizasyonunu, bir organizma olarak işleyişini, şimdi ve burada, "yaşamın içinden" dönüştürebilme kudretini açığa çıkarabiliyordu.

'70'lerin, elbette, bu hikâyeden ayrı değil ama kendini tam da onun içinden kuran ve ilkinin muğlaklığını, dağınıklığını kendi terimleriyle anlamlandırarak 'okunulabilir' kılan başka bir hikâyesi daha vardı. 'Halk', 'sınıf' ve 'devrim'in başkarakterlere dönüştüğü bu ikinci hikâyenin olay örgüsü, toplumsal uzamı hareketlendiren kaçış hatlarının, kendilerine atanan büyük toplumsal amaçlara erişebilme mücadelesi olarak gelişti. Heteredoks toplumsal grupların yarattıkları karşılaşmaların enerjisi, homojen bir siyasal özne olarak 'halk'ın ya da 'sınıf'ın bedenine kaydolduğu ölçüde, araçsal bir 'kuvvet'e dönüşerek yeğinliğini, çeşit-

20 Aksu Bora, bu enerjiyi yeterince işlenememiş, layıkıyla anlatılamamış bir "cevher" olarak tanımlıyor: "İnsanlığın, emekçilerin ya da kadınların kurtuluşunun nerede olduğu sorusunun ötesinde, bu anlatılmamış hikâyelerde bir tür cevher var: Ancak o eyleme halinde, ancak o ortaklıkta bulunabilecek türden bir cevher... hayatın hep birlikte dokunan bir dokuma olduğunu hatırlatan türden bir cevher. Sokaklara, mahallelere, fabrikalara çıkmanın, yeni kamusallıklar yaratmanın, açılmanın ve özgürleşmenin sağlayacağı türden" (2013: 207).

21 "Unutturulanlar" belgeselinin takdim bölümü için bkz. http://www.youtube.com/watch?v=SZAR9EdZKI8 (son güncelleme tarihi, 20.09.2013)

lenebilme eğilimini yitirdi. Verili toplumsal gösterge sistemlerinin zincirlerini bozabilmeye muktedir arzu yatırımları, onları yeniden çıkarın mantıksal sistemine teyelleyen temsiller, anlamlar ve imgeler tarafından yakalandıkları ve büyük toplumsal amaçlar olarak kurgulanan yeni arzu nesnelerine tabi kılındıkları uğraklarda, paradoksal olarak hem görünürlük kazandı hem de gözden kayboldu. Yeni hayat arzusunun içkin devrimci(leştirici) gücü(lüğü), bir proje ve ihtimal olarak devrime kanalize edildiği oranda yaratıcılığını yitirmeye yüz tuttu. Toplumun "yaşamsal atılım"ı, ereği tarafından önceden kapatılmış bir (d) evrim süreci içerisinde sabit bir güzergâha yönelerek kendi öngörülemez akışını durdurdu.

Son olarak, bütün bu sürece dair es geçilmemesi gereken nokta ise, "karşı-kaçışlar" olarak tanımlayabileceğimiz bütün bu sınırlama, kodlama, yeniden-yerliyurtlu hâle getirme girişimlerinin, (örneğin sol örgütlerin toplumsal hareketleri örgütleyebilme çabasında ortaya çıkan) dışsal bir 'müdahale'nin sonuçları olmaktan çok, toplumsal uzamın içkin düzleminde, bizatihi yaratılan kaçış hatlarının içinde varlık bulduğudur. Kaçışlar ve karşı-kaçışların birbirlerini iki ayrı süreç olarak izlemediği, bu iki eğilimin bir ve aynı sürecin kimi zaman öznellikler kimi zaman da tabiyetler yaratan iki içkin kutbu olarak çoğu zaman aynı anda uç verdiği belirtilmelidir.

* * *

12 Mart döneminin Genelkurmay Başkanı Memduh Tağmaç'ın 15-16 Haziran işçi eylemlerine dair o ünlü cümlesi ("sosyal uyanış, ekonomik gelişmeyi aştı"), '70'lerde farklı bir anlam daha yüklenecekti. Bu dönem, söz konusu tespitte ima edildiği gibi, yükselen sınıfsal-sendikal mücadelenin "ekonomik gelişme"yi sekteye uğratacak boyutlara ulaşmasının yanında, yeni bir hayat arzusunun da çıkar ve faydanın mantığıyla üstbelirlenmiş bir politik dilin, örgütlenmenin, mücadele anlayışının ve bu anlayışın tayin ettiği araç ve amaçların sınırlarından taşmasına da sahne olmuştu. '70'leri 'devrimci' bir toplumsal muhalefet dönemi kılan dinamik, çoğu zaman verili temsillere, amaçlara, imgelere kaydolmuş olsalar da, toplumsal uzamı kat eden kaçış hatlarının yaratıcı karşılaşmalarında ortaya çıkan bu 'fazla' ya da 'artık'ta aranmalıdır. Sınıfların, sınıf mücadelesinin, sınıfsal çelişkilerin gücü elbette hafife alınmamalıdır. Yine de, en son Gezi Direnişinde bir kez daha tanık olduğumuz üzere, kapitalizmin ve son kertede kapitalizmin rasyonelleri uyarınca örgütlenmiş bir devlet aygıtının esas tahammül edemediği şeyin, çıkarın toplumsal tezahürlerinden daha çok, bu aygıtı en sağlam örgütlenişinde bile havaya uçurabilmeye muktedir arzuların toplumsal tezahürleri olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

Aydınoğlu, Ergun (2011) *Türkiye Solu (1960-1980)*, 3. Baskı, Versus Kitap, İstanbul.

Baker, Ulus (2011) "Spinoza: Hayatın Geometrisi", *Yüzeybilim Fragmanlar*, (der.) Ege Berensel, Birikim Yayınları, İstanbul, s.31-40.

Belge, Murat (1987) "The Left", *Turkey in Transition: New Perspectives* (der.) I.C. Shick ve E. A. Tonak, Oxford University Press, Oxford, s. 147-176.

Birdal, Serhat Celâl (2013) "'Kaçak Anı' ya da 'Tarihin Tüylerini Tersine Taramak'", *Birikim Güncel*, 07.07.2013, http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=992 (son güncelleme tarihi 15.09.2013).

Bora, Aksu (2013) "Kadınlar, Rüyalar, Ejderhalar", *Toplum ve Bilim*, 127: 196-207.

Bozkurt, Sümercan (2008) *The Resistance Committees: Devrimci Yol and the Question of Revolutionary Organization in Turkey in the late 1970s*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Colebrook, Claire (2009) *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

Deleuze, Gilles ve Claire Parnet (1987a) *Dialogues*, ing. çev. Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam, Columbia University Press, New York.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1987b) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, İng. çev. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Deleuze, Gilles (2010) *Bergsonculuk*, 2. Baskı, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (2012) *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara.

Ersan, Vehbi (2013) *1970'lerde Türkiye Solu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Guattari, Félix (2012) "Faşizmin Mikropolitikası", çev. Serhat Celâl Birdal, *FelsefeYazın*, 20: 23-31.

Holland, Eugene. W. (2007) *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u*, çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom Yayınları, İstanbul.

Mater, Tayfun (der.) (1989) *Devrimci Yol Savunması: 12 Eylül Öncesi ve Sonrası*, Simge Yayınevi, Ankara.

Erdoğan, Necmi (1998) "Demokratik soldan Devrimci Yol'a: 1970'lerde sol popülizm üzerine notlar", *Toplum ve Bilim*, 78: 22-37.

Goodchild, Philip (2005) *Deleuze & Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Mater, Nadire (2012) *Sokak Güzeldir: 68'de ne oldu?*, 3. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul.

Müftüoğlu, Oğuzhan (1988) "Devrimci Yol Üzerine Notlar", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt 7, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 2250-2253.

Özdemir Taştan, İnan (2012) *Devrimci Yol'un Retoriği: Devrimci Yol Dergisinde Bir Kurtuluş ve Gelecek Tasavvuru Olarak Devrim*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi (1988) cilt 7, İletişim Yayınları, İstanbul.

Spinoza, Benedictus (Baruch) (2006) [1677] *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, 2. baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Unutturulanlar (2007), http://www.youtube.com/watch?v=SZAR9EdZKI8 (son güncelleme tarihi, 20.09.2013)

Ünüvar, Kerem (2013) " '70'ler:'80'lerin öncesi '60'ların sonrası", *Toplum ve Bilim*, 127: 30-47.

Turan, Ömer (2013) "Bu sayıda...Alternatif Tahayyüller, devingenlik, popülizm: 1970'ler için bir çerçeve denemesi", *Toplum ve Bilim*, 127: 3-25.

Yılmaz, Adil (yay. haz.) (2006) *Bu Tarih Bizim: THKP-C ve Devrimci Yol'dan Bugüne Geçmiş Değerlendirmesi*, Devrim Dergisi Yayınları, İstanbul.

TKP Atılım Dönemi'nde DİSK-TKP ilişkisi ve TKP'nin DİSK'te etkin olma kanalları

*Canan Özcan**

Özet: Sendikalar, emek-sermaye çelişkisinin başlamasıyla birlikte, işçilerin, sosyal ve ekonomik haklarını talep etmek ve elde ettikleri hakları koruyup geliştirebilmek amacıyla kurdukları kitle örgütleridir. Sendikaların, kuruldukları her ülkede, siyasetle ve siyasi partilerle ilişkileri de olmuştur. Türkiye için de bu durum geçerlidir ve bir siyasi parti ile bir sendikal örgütlenmenin en yakın ilişki kurduğu dönem olarak da Türkiye Komünist Partisi'nin "Atılım Dönemi" olarak adlandırılan dönem karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada esas olarak TKP'nin 1974'te başlayan Atılım döneminde, hangi dinamikler sayesinde Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nda (DİSK) güç sahibi olduğu ve konfederasyonu ne gibi yollarla etkilediği üzerinde durulacaktır. TKP'nin, Türkiye'de örgütlenme kararı almasıyla başladığı söylenebilen Atılım döneminde, örgütlenme alanları olarak, demokratik kitle örgütleri önemli bir yer teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu kararın bir parçası olarak TKP'nin DİSK'i de en önemli örgütlenme alanlarından biri olarak gördüğü bilinmektedir. Ne var ki bu örgütlemenin nasıl gerçekleştiği konusunda bugüne kadar yapılan çalışmalarda, genel olarak, DİSK'in 5. Genel Kurulu'nda TKP'li olduğu bilinen ya da tahmin edilen kişilerin DİSK yönetimine gelmesi şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bakış açısına göre "TKP, tepeden inme denilebilecek yöntemlerle DİSK'te etkin olmaya çalışmıştır" gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Biz ise, bu çalışmada, bu tip değerlendirmelerin yetersiz olduğunu çünkü yakalanan kitleselliğin sadece DİSK yönetiminde söz sahibi olmakla açıklanamayacağını, her ne kadar yönetime gelmede bazı "tepeden inme" yöntemler kullanılmış olsa da asıl örgütlenmenin az sayıdaki TKP üyesinin günlük siyasi faaliyetleri ile başarılmış olduğunu göstermeye çalışacağız. Bunu yaparken de TKP'nin kitleler içinde nasıl etkin bir hâle geldiği, nasıl bir çalışma yürüttüğü ve partinin kendi iç dinamikleri gibi yine bugüne kadar üzerinde çok fazla durulmamış konulara değinmeye çalışacağız. Ayrıca DİSK ve TKP arşivlerinin incelenmesi ve dönemin sendika ve parti üyeleri ile yapılan görüşmeler sonucunda, DİSK yönetiminde söz sahibi olmanın ötesinde, TKP'nin DİSK'te etkin olabilmesini sağlayan son derece önemli ve etkili araçların var olduğunu ve yine bu araçlar arasında en önemlilerinin de partinin, fabrikalarda ve mahallelerde yürüttüğü örgütlenme çalışmalarının, destek verdiği mitingler ve protesto gösterilerinin, savunduğu politikalar ve yayınların olduğunu göstermeye çalışacağız. Bu amaçla TKP'nin DİSK'te etkin olma kanallarını teker teker inceleye-

(*) Marmara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

cek ve parti faaliyetlerini, sonuçlarıyla birlikte ortaya koymaya çalışacağız. Diğer taraftan DİSK'in 5. Genel Kurulu'na da çalışmamızda yer vererek TKP'nin, konfederasyonun yönetiminde hangi mevkilerde ve nasıl söz sahibi olduğunu da göstermeye çalışacak ve böylece TKP için "tepeden inme" denilebilecek yöntemlerin ne derece etkili olduğunu anlamaya çalışacağız. Son olarak çalışmamızda TKP'nin DİSK'teki etkinliğinin, dönemin diğer siyasi örgütlerinin sendikalarla ve TKP ile ilişkilerini nasıl etkilediğine de yer vereceğiz. Bahsi geçen dönemde TKP'nin illegal bir parti olması konunun araştırılmasını zorlaştırıcı bir etken olmuştur fakat DİSK arşivlerinin incelenmesinin yanı sıra TKP'nin Atılım dönemi yayınlarının tamamının da incelenmesi ile bu sorun büyük oranda aşılmıştır. Daha da önemlisi, mümkün olduğunca, Atılım döneminde bu örgütlenmeleri yürütmüş olan TKP'li kadrolarla görüşülerek, kişilerin kendi tecrübelerine başvurulmuştur. Ayrıca sadece TKP'li kadrolarla görüşülmemiş, örneğin TİP gibi başka siyasetlerin de içinde yer almış kişilerle görüşülerek farklı bakış açılarının da ifade edilmesi sağlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: TKP, DİSK, sendika-siyasi parti ilişkisi

Giriş

Bu makale, TKP'nin DİSK'te etkin bir güç haline geldiği ve TKP'nin "Atılım" yılları olarak adlandırılan dönemi incelemektedir. Bunun nedeni, ilk defa olarak bir siyasi partinin, belli bir süre boyunca, bir sendika konfederasyonunda büyük bir güç sahibi olabilmesi ve bu etkisini, konfederasyonun eylemlerinde ve kullandığı dilde de hissettirebilmiş olmasıdır. Bu konu üzerinde şimdiye kadar yapılan çalışmalarda daha çok, TKP'li kadroların, incelenen dönemde, DİSK yönetiminde yer alması üzerinde durulmuş fakat TKP'nin, asıl tabandaki işçiler arasında nasıl bir örgütlenmeye gittiği ve belli bir kitlesellik yarattığı kapsamlı bir şekilde incelenmemiştir. Bu çalışmanın yapılmasını teşvik eden unsurların başında, görülen bu eksiklik gelmektedir. Türkiye siyasi hayatındaki en önemli örgütlenme pratiklerinden birinin, dönemsel olarak, ayrıntılı bir şekilde incelenmesinin günümüz siyasi kurum ve örgütleri için de olumlu ve olumsuz yanları ile yol gösterici olabileceği düşünülmektedir.

Türkiye Komünist Partisi'nin Atılım Dönemi'nde DİSK ile nasıl bir ilişki kurduğuna geçmeden önce Atılım Dönemi'nin ne ifade ettiğinin anlaşılması faydalı olacaktır. Bu bakımdan çalışmanın ilk bölümünde kısaca, TKP'nin tarihinden bahsedilecek ve Atılım Dönemi'nin ne gibi özellikleri olduğu ortaya koyulmaya çalışılacaktır. TKP, 1920 gibi çok erken bir tarihte kurulmuş, köklü bir partidir ve bizim inceleme dönemimiz olan 1974'e kadar da uzun bir tarihsel süreç mevcuttur. Ne var ki parti, kurulduğu yıldan itibaren sürekli devlet baskısı altında kalmış, çok defa kapatılmış ve üyeleri de tutuklanmıştır. Bu nedenle de varlığının önemli bir kısmını illegal olarak sürdüren parti, kitleler içerisinde var olabilme ve örgütlenme yolu olarak legal kurumlar içerisinde faaliyet gösterme yolunu seçmiştir. Biz bu çalışmanın kısıtlılığı sebebiyle bütün bir tarihi boyunca TKP'nin bunu nasıl yaptığına değinemeyeceğiz fakat partinin en kitleselleş-

tiği dönem olarak göze çarpan Atılım Dönemi'nde bunu nasıl başardığını incelemeye çalışacağız.

TKP Atılım Dönemi'nin ne ifade ettiğini açıkladıktan sonra partinin DİSK ile ilişki kurma yollarını incelemeye geçebiliriz. Her ne kadar birçok yerde, TKP üyelerinin DİSK yönetiminde önemli mevkilere gelerek konfederasyon içerisinde etkili hâle geldiğini söyleyen görüşler varsa da bizce bu açıklama biraz kolaya kaçmak anlamına gelmektedir. Nitekim araştırma ilerledikçe görülmüştür ki dönemin TKP üyelerinin mahallelerde ve fabrikalarda bizzat yürüttükleri örgütlenme çalışmaları, konfederasyon içerisinde etkin hâle gelmesinde partiye önemli bir ivme kazandırmıştır. O nedenle de bu çalışmada TKP'nin fabrika komiteleri ve DİSK'e bağlı sendikalarda örgütlenme faaliyetleri, DİSK eylemlerinde görülen TKP etkisi, demokratik kitle örgütlerinde parti çalışması ve DİSK yayınlarında TKP etkisi gibi alt başlıklarla parti çalışmaları tek tek ortaya konulmaya çalışılacaktır.

TKP'de yeni bir dönem: Atılım hareketi başlıyor

TKP'nin Atılım[1] yılları olarak adlandırılan dönemi belki de üzerinde en fazla tartışılan ve anlaşmaya varılamayan (öyle ki dönemin başlangıç tarihi konusunda bile farklı iddialar ortaya atılmıştır) ve bu nedenle de biraz muğlak kalmış, hakkında yazılması zor bir konu olagelmiştir. Bununla birlikte Atılım hareketinin aslında partideki yönetim değişikliğini ifade ettiğine dair genel bir kabul vardır. Bunun yanı sıra Ocak 1974'te ilk sayısı yayımlanan TKP Merkez Komitesi (TKP MK) yayın organının adı da *Atılım*'dır ve bu ilk sayıda "Atılım hareketinin" anlamı şu şekilde açıklanmıştır (*Atılım*, Ocak 1974: 1):

> TKP eline yeni, keskin bir silah alıyor: ATILIM. Bu ad gelişigüzel konmamıştır. Merkez Komitesi organının çıkışı partinin gelişmesindeki aşamayla özdeştir. Komünist Partisi atılımlar yapmak, yığın partisi olmak zorundadır... Atılım yapmak, yığınlara inmek, onların savaşlarını örgütlemek, yığınların savaşlarından dersler almak demektir.

TKP'nin 1974 yılında Atılım yapma kararı almasına neden olan koşulları anlayabilmek için partinin kuruluşundan itibaren yaşananlara ve partinin illegal bir konuma geçiş sürecine kısaca yer vermek faydalı olabilecektir. 10 Eylül 1920'de, Bakü'de, Birinci ve Umumi Türk Komünistleri Kongresi toplanmış ve Mustafa Suphi, Türkiye Komünist Fırkası'nın (TKF) başkanı seçilmiştir. Faaliyet merkezi olarak Anadolu'ya taşınılmasına karar verilmiştir ve bu nedenle de bu toplantının TKF'nin gerçek başlangıcı sayılması gerektiği söylenmekte-

1 Atılım, TKP'nin 1974 yılında çıkarmaya başladığı yayın organının ismidir. Dönemin TKP üyelerinden Berdan Dere'ye göre bu yılların Atılım hareketi olarak adlandırılması daha sonraki zamanlarda olmuş; içinde yaşanılan dönemde Atılım yılları olarak bir isimlendirme yapılmamıştır.

dir. Türkiye'de teşkilatlanma meselesinin görüşülmesi amacıyla Türkiye'ye gelen Mustafa Suphi ve arkadaşlarının, 28 Ocak 1921'de Bakü'ye dönerken yolda katledilmesinden sonra TKF kadroları, 1924'te kurulan Amele Teali Cemiyeti içerisinde çalışma yürütmeye başlamışlardır. Ne var ki 1927'de gerçekleştirilen TKF tutuklamaları ile bu cemiyet de kapatılmıştır. 1930 yılında Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluşuyla nispeten özgür bir hava oluşmuş ve TKP de *Kızıl İstanbul*, *Kızıl İzmir* gibi pek çok illegal yayın çıkararak, bunları fabrika giriş çıkışlarında dağıtmaya başlamıştır. 1932 yılına gelindiğinde ise gizli bir sendika kurma hazırlığında olan 20 kadar TKP'li tutuklanmıştır ve bu da 1932 tevkifatı olarak bilinmektedir (Güzel, 1996: 134).

TKP 1932 yılında 3. Kongresi'ni yapmıştır ve bu, 1986'ya kadar yapabildiği son kongresi olmuştur. Bu kongreden sonra, 1937 yılında, Sovyetler Birliği tarafından TKP'nin desantralizasyon kararı alınmıştır. Yani buna göre, savaş zamanında bazı komünist partilerin, Sovyetler Birliği'nin dış ilişkilerine ve ulusal çıkarlarına zarar vereceğini düşünen Komintern, TKP'yi tasfiye etme kararı almış fakat seksiyonun zorlaması üzerine tasfiye kararı, adem-i merkeziyetçiliğe dönüştürülmüştür. Bu kararın alınmasının nedeni, 1935'te toplanan Komintern'in 7. Kongresi'nde "Anti-Faşist Halk Cephesi" politikasının benimsenmiş olması ve TKP'ye de yeni bir rol biçilmiş olmasıdır. Bundan sonra TKP, İnönü hükümetinin milli bağımsızlığa ve sosyal gelişmeye hizmet eden her türlü icraatına destek verecek ve partiye bağlı gizli işçi sendikaları ve gizli komünist gençlik teşkilatı kaldırılarak bunun yerine, üyeler, legal işçi ve gençlik örgütlerine gireceklerdir (Güzel, 1996: 55-56). Bu karardan sonra bir de 1951 tevkifatı gelmiş ve partinin önde gelen birçok üyesi tutuklanmıştır.

1961 yılına gelindiğinde cezaevinden çıkan Zeki Baştımar yurtdışına çıkmış ve TKP'yi Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin (SBKP) XXII. Kongresinde temsil etmiş; TKP MK Birinci Sekreteri unvanıyla değişik komünist partilerin kongrelerine katılmıştır. Nisan 1962'de ise Dış Büro olarak adlandırılan örgütlenme gerçekleştirilmiş ve Baştımar, TKP MK Dış Bürosu Birinci Sekreteri sıfatını almıştır (Zeki Baştımar, Yaşam Öyküsü, Mektuplar, Yazılar, 2009: 38). Kurulan Dış Büro'nun üyeleri arasında Zeki Baştımar, Nazım Hikmet, Abidin Dino, Aram Pehlivanyan (Ahmet Saydan) ve 1958'den beri Bizim Radyo'nun yöneticiliğini yapan ve uluslararası toplantılara TKP temsilcisi olarak katılan İsmail Bilen de vardır. Nazım Hikmet'in 1963'te vefat etmesi ve Abidin Dino'nun da toplantılara katılmaması üzerine yerlerine Bilal Şen ve Gün Benderli (Togay) atanmıştır (TKP MK Dış Bürosu 1962 Konferansı, 2002: 8). Ne var ki 1965 yılına gelindiğinde Dış Büro'da bazı anlaşmazlıklar çıkmış ve Bilen ile Baştımar dışındaki kadrolar tasfiye edilmiştir. Baştımar bundan sonra TKP MK Birinci Sekreteri unvanını açık bir biçimde kullanmaya başlamıştır (Erdal, 1983: 5).

Türkiye Komünist Partisi'nin son tevkifattan sonra yeniden organlı parti çalışmasına başlaması Dış Büro ve memleket dışındaki parti gruplarının ortak toplan-

tısıyla yani 1962 Konferansı ile olmuştur. Bu konferansta Dış Büro'nun, seçilmeden oluşturulmuş olmasına karşı tepki veren partililer de olmuştur ve bu kişilere cevap olarak eskiden de böyle bir büro olduğu, Merkez Komitesi'nin kendi işlerini yürütmek için buna ihtiyaç duyduğu ve bugün de yine buna ihtiyaç duyulduğu için büronun oluşturulduğu şeklinde ifadeler kullanılmıştır (TKP MK Dış Bürosu 1962 Konferansı, 2002: 33, 36). Merkez Komitesi'ni kimin seçtiği konusunda bir soru sorulunca ise, Zeki Baştımar tarafından, üyelerin olduğu fakat teşkilatlı bir merkez komitesinin olmadığı şeklinde cevap verilmiştir. Buna göre bir merkeze bağlı teşkilat yoktur fakat münferit çalışan pek çok insan vardır; merkez komitesini faaliyete geçirmek için de çalışma yapılacağı yine bu toplantıda belirtilmiştir (TKP MK Dış Bürosu 1962 Konferansı, 2002: 15).

1951 tevkifatında parti örgüt sekreteri olan Mihri Belli, TKP'nin tekrar yurtiçinde örgütlenmesi için mücadele etmeye başlasa da Dış Büro bunu reddetmiş ve 1971 yılına kadar yurtdışı örgütlenmesine ağırlık vermiştir (Babalık, 2005: 81). Ayrıca TKP, Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) en etkili dönemlerini yaşadığı 1965 yılı ve sonrasında, yurtiçinde örgütlenme yoluna gitmek yerine, TİP'i desteklemek şeklinde bir politika yürütmüştür denilebilir. Diğer taraftan 1962 Konferansı'nda Türkiye'de örgütlenme koşullarının olduğu da dile getirilmiştir; Baştımar, hızla gelişen işçi hareketlerinin, yüz binlerce işçiyi birleştiren sendikaların Parti'nin işçi sınıfı ile bağlarını sıklaştırmak, kuvvetlendirmek için yeni imkânlar yarattığını belirtmiş ve memleketin bütün demokratik kuvvetlerinin emperyalizme karşı milli bağımsızlık, barış ve demokrasi uğrunda tek bir cephe halinde birleştirilmesinin kendi görevleri olduğunu vurgulamıştır (TKP MK Dış Bürosu 1962 Konferansı, 2002: 78, 79).

TİP içerisinde çıkan bazı anlaşmazlıklar ve sonrasında 12 Mart ve TİP'in kapatılması gibi olaylar sonucunda, TKP'nin Türkiye'deki "ayağı" tamamen ortadan kalkmıştır. Böyle bir durumda tutulacak yeni politik hattın ne olacağına karar verme gereği ortaya çıkmıştır. Dönemin bazı TKP üyelerine göre, yurtdışındaki parti yöneticileri, bu dönemde, Türkiye'de legal bir komünist partinin örgütlenebileceğini düşünmüş ve bu fikirde olmayan ve şimdiye kadar bu yönde bir adım da atmayan Baştımar partiden tasfiye edilmiştir (Babalık, 2005: 6). Baştımar'ın tam da bu dönemde rahatsızlanması ise rahatsızlığı nedeniyle parti görevinden alındığı ile ilgili iddiaların ortaya atılmasına imkân vermiş; kimilerini de hastalığının, görevden alınmasının sebeplerinden sadece biri olduğunu düşünmeye sevk etmiştir.

Zeki Baştımar'ın rahatsızlık süreci 1971'de geçirdiği beyin kanaması ve ardından felç ile başlamıştır. Geçirdiği ikinci beyin kanamasından sonra ise sağlığı önemli derecede bozulmuştur. Bu sırada TKP MK Dış Bürosu üyesi İsmail Bilen, Sovyetler Birliği Komünist Partisi (SBKP) Merkez Komitesi Uluslararası İlişkiler Şubesi Başkan Vekili V. V. Zagladin ile bir görüşme yapmış ve bu görüşmede Baştımar'ın hastalığından hiç bahsetmeksizin, onu sadece örgütlenme konusun-

da, ağır bir şekilde eleştirmiştir. Görüşme zabıtlarında şu cümleler yer almaktadır (Zeki Baştımar, Yaşam Öyküsü, Mektuplar, Yazılar, 2009: 41):

> ...TKP'nin çalışmalarını aktifleştirmenin, partiyi yeni baştan düzenlemenin önündeki başlıca engel Y. Demir'dir (Zeki Baştımar). Daha 60'lı yılların başında Türkiye'den ayrıldıktan sonra o ülkede komünist kalmadığını öne sürmüş, ancak daha sonraki olaylar, bu arada Türkiye'de yasadışı komünist partisi kurma suçlamasıyla bir süre önce yapılan tutuklamalar bu iddiayı çürütmüştür. Demir şahsına tapmayı getirmiş olmanın yanı sıra, parti işleri ile ilgili kararlara kimsenin katılmasına izin vermemekte, parti yönetimini güçlendirilmeye, TKP'nin yeni program ve tüzüğünü hazırlamaya (yürürlükteki parti Program ve Tüzük'ü 30'lu yıllarda kabul edilmiştir ve doğal olarak, eskimiştir) ve Batı Avrupa'daki TKP gruplarının yönetimini güçlendirmeye yönelik bütün önerilere fiilen karşı çıkmaktadır...

Aralık 1971'de yapılan bu görüşme sonrasında, Mart 1973 tarihinde, ADC Hükümet Hastanesi tarafından Baştımar'a görev yapamaz raporu verilmiştir. 24 Mayıs 1973 günü de TKP Merkez Komitesi Bürosu toplantısı adıyla bir toplantı yapılmıştır ve Merkez Komitesi Bürosu'nun Baştımar dışındaki iki üyesinin (İsmail Bilen ve Aram Pehlivanyan) imzasıyla, Baştımar'ın TKP MK Birinci Sekreteri görevine son verilmiştir. Karar büyük oranda hastane raporuna ve Baştımar'ın hastalığına dayandırılsa da Baştımar'ın kolektif çalışma ilkesini eskisinden de daha fazla çiğnediğine, büroda çoğunlukla alınan kararlara uymadığına ve partiyi yanlış yollara sürüklediğine dair ithamlar da yer almıştır (Zeki Baştımar, Yaşam Öyküsü, Mektuplar, Yazılar, 2009: 42). Bu toplantıya Baştımar'ın kendisi de katılmış ve görevden alınma kararını geçerli saymayarak toplantıyı terk etmiştir. Baştımar daha sonra SBKP MK Uluslararası İlişkiler Şubesi'ne bir mektup yazarak durumu kendi açısından anlatmıştır. Baştımar mektupta, Dış Büro'nun tam kadrosuyla toplansa bile merkez komitesi görevini her zaman yapamayacağını vurgulamış; Dış Büro toplantısına plenum (genel kurul) denilemeyeceğini belirtmiştir. Türkiye'de hâlâ sağ ve namuslu Merkez Komitesi üyelerinin var olduğunu yazan Baştımar, bu kişilerin de, iki kişinin verdiği bu karar üzerinde, söz hakkı olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre, iki kişilik Dış Büro üyesinin imzasıyla alınan bu karar geçerli değildir. Baştımar hastalığı ile ilgili olarak da kendisine verilen raporla ilgili şüphelerinin olduğunu anlatmıştır. Kendisini muayene eden doktor ile raporda imzası olan doktorun aynı kişi olmadığını söyleyen Baştımar, Alman Sosyalist Birlik Partisi'nin (ASBP) etkisiyle Dış Büro'dan çıkartıldığını iddia etmiştir. Zagladin'e göre böyle bir şey olması mümkün değilken ASBP MK Uluslararası İlişkiler Şubesi Başkan Yardımcısı R. Gutman'ın ADC'deki SSCB elçiliği görevlisi G.P. Kınin ile 1965'te yaptığı görüşmede söyledikleri, ADC'nin TKP'nin iç işleriyle olan ilgisini göstermektedir. Bu konuşmada Gutman, ADC'de bulunan bir grup genç TKP'linin kendilerine mektup yazarak TKP içerisinde sürdürülemez bir durumun oluştuğunu anlattıklarını ifade etmiştir. Mektuba göre

partinin bütün işleri, başında Baştımar'ın bulunduğu, bir grup parti emektarı tarafından yürütülmekte; hiçbir toplantı ya da konferans yapılmamakta ve kendilerine de hiçbir bilgi verilmemektedir. Bu duruma karşı çıkan genç üyeler ise çeşitli bahanelerle ADC'den uzaklaştırılmaktadır. TKP yönetimi kendi ülkesindeki durumdan haberdar değildir ve uzun süredir TKP MK Plenumu da yapılmamıştır (Zeki Baştımar, Yaşam Öyküsü, Mektuplar, Yazılar, 2009: 43, 50). Nitekim ASBP MK, Baştımar'ın görevden alındığını duyuran açıklamasında bu durumun nedenleri arasında ilk olarak Baştımar'ın hastalığını saymış fakat hemen arkasından da Baştımar'ın kolektif yönetim ilkesine aykırı davrandığını, partiyi hatalı bir şekilde yönettiğini ve fraksiyoncu davrandığını da eklemiştir (Zeki Baştımar, Yaşam Öyküsü, Mektuplar, Yazılar, 2009: 51).

İsmail Bilen'in Zeki Baştımar'ın görevden alınması konusundaki tavrını anlayabilmek için 1962 Konferansı ve Dış Büro'da yaşanan bazı gelişmelere bakmak yararlı olabilir. 1962 Konferansı sırasında Dış Büro üyelerinden sadece Aram Pehlivanyan'ın ismi katılımcılara açıklanmamış ve daha sonra bildirileceği söylenmiştir. Toplantının katılımcılarından Vartan İhmalyan'a göre bu durumun sebebi bunca yıllık deneyimli Sabiha Sertel dururken merkez komitesine Pehlivanyan'ın alınmış olmasına gösterilecek tepkiden çekinilmiş olmasıdır (TKP MK Dış Bürosu 1962 Konferansı, 2002: 142). Toplantının bir diğer katılımcısı olan Dr. Hayk Açıkgöz de Pehlivanyan'ın Dış Büro'ya alınması ile ilgili olarak düşüncelerini belirtmiştir; Açıkgöz'e göre Nazım Hikmet'i ve Abidin Dino'yu Dış Büro'ya alan kişi Zeki Baştımar'dı ve İsmail Bilen de buna karşılık bir denge kurabilmek için kendisine yakın olan Pehlivanyan'ı Dış Büro üyeliğine almıştı. Ayrıca Açıkgöz, 62 Konferansı ile ilgili değerlendirme yaptığı metinde, Baştımar ile Bilen arasında bir kıyaslama yapmış ve Baştımar'ı parti hayatı çok parlak biri olarak nitelerken Bilen hakkında olumsuz görüşler beyan etmiştir (TKP MK Dış Bürosu 1962 Konferansı, 2002: 152, 153). Bütün bunlar göz önüne alındığında Baştımar'ın sadece hastalığı nedeniyle görevden alınmadığı, yönetimde uzun bir süredir var olan iç çekişmelerin ADC yönetiminin de dahil olması ile birlikte iyice gün yüzüne çıktığı söylenebilir. Bilen, ADC'nin de desteğini almış ve zaten kendi tarafında olan Pehlivanyan'ın da sayesinde, meşruiyeti oldukça tartışmalı bir karara imza atmıştır; Baştımar'ın hastalığı ise olsa olsa işleri kolaylaştırıcı bir unsur olmuştur diyebiliriz; ne var ki Baştımar'ın hastalık durumu olmasaydı da durumun farklı olacağını düşündürecek fazla bir kanıt bulunmamaktadır. 1958'den 1970'e kadar TKP'nin yurtdışı faaliyetlerinde ve radyo çalışmalarında yer alan Anjel Açıkgöz de Zeki Baştımar ile İsmail Bilen arasında hayatları boyunca bir geçimsizlik olduğunu ve bunun nedeninin de Bilen'in, Baştımar'ın genel sekreter olmasını hazmedemeyişi olduğunu öne sürmektedir. Açıkgöz'e göre, Bilen her zaman Baştımar'ın ayağını kaydırmaya çalışmış; hatta ona hasta yatağında tutarsız bir rapor yazdırarak "kafaca çalışamaz" olduğunu kanıtlamaya dahi çalışmıştır (Gür, 2002: 171).

TKP içindeki çekişmelerin ve yönetimde yer alan kişiler arasında yaşanan çatışmaların tarihi aslında daha eskiye dayanmaktadır[2] ve bunlara kısaca yer vermemiz de belki Baştımar'ın "tasfiye edilmesi" konusunda bir dereceye kadar aydınlatıcı olabilir. 1937 yılında Komintern'in TKP için desantralizasyon kararı alması ve bu kararın adem-i merkeziyetçiliğe dönüştürülmesi 1962 Konferansı'nda Baştımar tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Baştımar sadece kararı eleştirmekle kalmamış dönemin parti sekreteri Reşat Fuat Baraner'i de gerekli tavrı almamakla eleştirmiştir. Dahası Baştımar, Baraner'i 1941'de Alman orduları Sovyetler Birliği'nde ilerlerken aniden askere gitmesi ve ancak Almanlar mağlup olunca askerden kaçıp tekrar partinin örgütlenmesi görevini alması; bir Alman şirketinde çalışması gibi konular üzerinden de partiye zarar vermekle ağır bir şekilde itham emiştir. Konferansın katılımcılarından Hayk Açıkgöz, daha önce kendisine Baraner'i öven ve sevdiğini söyleyen Bilen'in bu konuşmalar karşısında tepkisiz kalmasına anlam veremediğini anlatmaktadır (TKP MK Dış Bürosu 1962 Konferansı, 2002: 151).

TKP yönetimindeki bir diğer çatışma da İsmail Bilen ile partinin kuruluşundan itibaren TKP MK üyesi olan, 1951'de tutuklanan ve 1960'lı yıllarda da Anadolu'ya sürgüne gönderilen ve burada hayatını kaybeden Şefik Hüsnü Deymer arasında yaşanmıştır. İsmail Bilen, Deymer'i hiçbir zaman Marksist-Leninist olmamakla itham emiştir ve onun, partinin fabrikalarda, işyerlerinde örgütlenmesine karşı çıktığını iddia etmiştir. Buna göre Deymer, partinin, yığınlardan kopuk, yüzeyde bir parti olarak kalmasını istemiştir. TKP çok fazla tevkifat yaşamış bir partidir ve bunların her birinde de bazı partililer polis için çalışmakla, provokatör olmakla suçlanmıştır. Bilen Deymer'i, 1927 tutuklamasında polis gibi davrandığı bilinen Vedat Nedim Tör'ü sekreter yapmakla da suçlamaktadır. 1937'de Deymer'in Merkez Komitesi ve Komintern kararıyla Politik Büro'dan çıkarıldığını söyleyen Bilen, Deymer'in bu kararı kabul etmediğini belirtmiş ve tıpkı Baştımar olayındaki gibi bu sefer Deymer'i ölünceye kadar bir çeşit iktidar hırsına sahip olmakla itham etmiştir (Bilen, 2010: 122, 123).

1969 yılında Avrupa Türk Toplumcular Federasyonu (ATTF) Genel Başkanı seçilen Metin Gür, 1970 yılında Zeki Baştımar vasıtasıyla TKP üyesi olmuştur. Gür, TKP'de "Bilen'leşme" süreci olarak tabir ettiği dönemde, uzun yıllar genel sekreter olmak için mücadele eden Bilen'in Baştımar'ın hastalığından faydalanarak bu mevkiye geldiğini iddia etmektedir. Ayrıca gizlilik koşulları ve TKP'nin yeterince kurumsallaşmamış olması da bunda etkili olmuştur. Gür, Bilen'i kendisine "evet" demeyeni kaba bir şekilde suçlayan, muhaliflerine karşı gerekirse şiddet kullanan bir kişi olarak tanımlamaktadır. Bilen'in genel sekreter olduğu yıllardaki toplumsal gelişmelerden dolayı TKP'ye çok sayıda deneyimsiz, he-

2 Metin Gür bu durumu, Dış Büro üyelerinin kemikleşmiş sıkıntılarıyla, uzun yıllardan beri süregelen birbirlerine olan kırgınlıklarıyla beraber yaşadıkları şeklinde ifade etmektedir. Gür, *a.g.e.*, s. 89.

yecanlı kadro akın etmiştir ve Gür'e göre, geçmişi bilmeyen bu gençler Bilen'in keskin yazılarından ve konuşmalarından çok kolay bir şekilde etkilenmişlerdir. Bilen, geçmişi kendine göre yorumlayarak anlatmaya başlamış ve parti tarihindeki birçok kişiyi en hafif tabirle "hain" olarak suçlamıştır. Bilen'in yaşı ve deneyimi onun "tek adam" olmasına neden olmuştur ve Gür'e göre bu çok tehlikeli bir durum ve parti için de kaygan bir zemin yaratmıştır (Gür, 2002: 62, 63).

Atılım'ın Baştımar döneminde başladığını ama Bilen'in katkılarının da inkâr edilemeyeceğini söyleyen Merkez Komitesi üyesi Ulvi Oğuz da İsmail Bilen'in bir zamanlar en yakınında olan kişileri, yolları biraz ayrılınca en ağır sözlerle suçlamaktan çekinmediğini anlatmaktadır. Oğuz'a göre sol söylemi benimseyenlerle paslaşan Bilen, son tercihte sağ tarafın yanında yer alırdı (Bu durum çalışmamızın son bölümünde ayrıntılı olarak yer vereceğimiz "İşçinin Sesi" olayında Nihat Akseymen'in önce desteklenirken daha sonra Bilen tarafından eleştirilmesi ve yalnız bırakılması durumunu hatırlatmaktadır. Akseymen'in eşi Merih Akseymen, Bilen'in Nihat Akseymen'i kendi yerine göz dikmekle suçladığını anlatmaktadır ve ona göre araya giren başka bir takım kötü niyetli kişiler nedeniyle Bilen'de böyle bir algı oluşmuştur. (Nihat Akseymen (R. Yürükoğlu), Irmak Gibi Mektuplar 1974-1976, 2003: 47). Baştımar'ı ve Deymer'i ağır sözlerle eleştiren ve suçlayan Bilen, Atılım döneminde TİP ile ilgili de çok ağır ithamlarda bulunmuştur. I. TİP'i, II. TİP'ten ayrı tutan Bilen, II. TİP'in sosyalistleri birbirine düşürmeye çalıştığını ve içlerinde komünistleri polislere ihbar eden kişiler olduğunu dahi iddia etmiştir (Gür, 2002: 63, 66).

TKP'nin Türkiye'deki örgütlenmesinin, Baştımar'ın son dönemlerinde başladığını iddia eden görüşler olsa da Bilen dönemiyle birlikte bu hız kazanmıştır denilebilir. Baştımar dönemindeki örgütlenmelerin genellikle bireysel görüşmeler şeklinde olduğu ve TKP örgütlenmesi değil de bir nevi TİP'e destek örgütlenmesi şeklinde olduğu söylenebilmektedir (Nihat Akseymen (R. Yürükoğlu), Irmak Gibi Mektuplar 1974-1976, 2003: 41, 42). Gür, Zeki Baştımar'ın o dönemde neredeyse iğneyle kuyu kazdığını, Türkiye'den uzak, Alman Demokratik Cumhuriyeti'nde hareket alanı çok kısıtlı ve çok zor şartlar altında TKP'yi örgütlemeye çalıştığını anlatmaktadır. Baştımar, çok titiz bir şekilde partiye tek tek üye almaktadır (Gür, 2002: 60, 61).

Bilen ile birlikte ise örgütlenme faaliyetleri hızla başlamıştır; öyle ki Hasan Erdal'ın (Aydın Meriç) kendi anlatımına göre 1973 yılında yurtdışına çıkıp TKP'yi arayan Erdal, Bilen ile bir görüşme yapmış ve ikinci görüşmesinde de hiç tanımadığı, Türkiye'de politika yapıp yapmadıklarını dahi bilmediği bu örgütün Politbüro üyesi olmuş ve kendisine Türkiye'deki bir numaralı parti üyesi olduğu söylenerek Türkiye örgütlenmesini gerçekleştirmesi istenmiştir (Erdal, 1983: 6). Benzer şekilde 1974'te parti üyesi olan Nabi Yağcı'ya da üye olduktan kısa bir süre sonra TKP MK'ya atandığı bildirilmiştir (Yağcı, Tanıklığım, Şubat 2009). TKP'nin 1973 yılında hazırlanan tüzüğüne göre, merkez komitesi, kong-

re tarafından seçilir fakat olağanüstü durumlarda sağlam parti üyelerinden atama yapılabilirdi; yalnız bu kişinin en az beş yıllık parti stajı olması gerekiyordu. Bu durumu açıklayabilmek için 62 Konferansı'nda yapılan bazı konuşmalara göz atmak faydalı olabilir. Konferansta Türkiye'de çalışma yürütmek için objektif şartların çok verimli olduğu, binlerce komünist sempatizan bulunduğu, Dış Büro üyeleri İsmail Bilen tarafından ve örgütlenmede alt kademede çalışan kişilerden de faydalanılabileceği, bunların bu işi başarabileceği Abidin Dino tarafından dile getirilmiştir (TKP MK Dış Bürosu 1962 Konferansı, 2002: 24, 27). Ayrıca Baştımar da parti hattına bağlı pek çok elemanın çalışmak için imkân aradığını fakat tanınmış kişilerle çalışmanın tehlikeli olduğunu ve bu nedenle de tanınmamış kişilerle faaliyete geçmenin gerekli olduğunu dile getirmiştir (TKP MK Dış Bürosu 1962 Konferansı, 2002: 14). Bu noktada bir diğer önemli mesele de demokratik merkeziyetçilik meselesidir ki Baştımar konferansta, Türkiye'de bazı şartlarda merkeziyetçiliğin daha ağır bastığını ve tam üyeli toplantı, kongre gibi prosedürlerin yerine getirilemeyeceğini vurgulamıştır (TKP MK Dış Bürosu 1962 Konferansı, 2002: 21). Bu durumda yeni partili olan Meriç ve Yağcı gibi kişilerin partide önemli mevkilere atanması da merkeziyetçilik ve gizlilik koşulları ile ilişkili olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, Gür (2002: 89) TKP'nin kadrolaşma biçiminin her aşamada tartışmalara ve yanlışlıklara yol açtığını öne sürmekte ve bu biçimin tepeden atama yoluyla kadrolaşma şeklinde olduğunu belirtmektedir. Buna göre, politbüro ve merkez komitesini oluşturmak için başlanan ilk örgütlenme çalışmalarında da adaylarda bilgi, deney ve kişilik gibi niteliklere bakılmamış, sadece yakın ilişkiler içinde olmak, herkesin yapabileceği partinin bazı sıradan işlerine koşmak gibi özellikler dikkate alınmıştır.

Yine Gür'ün anlatımıyla, Bilen genel sekreter olunca ilk işi olarak Ali Durak ve Mustafa Demir'i politbüro üyesi yapmıştır ve bunun nedeni de hem bu kişileri kendine yakın görmesi hem de Berlin'de uygun başka kişilerin olmamasıydı. Politbüro ve merkez komitesi gibi önemli organlara bu kadar basit bir şekilde atama yapılmasına bir örnek de yine 1973'te Aram Pehlivanyan'ın kent kent dolaşarak merkez komitesi üyesi belirlemesi ve o güne kadar en az üç kişilik bir alt birime sahip olmayan TKP'lilerin merkez komite üyesi olarak atanması gösterilebilmektedir. Teoride demokratik merkeziyetçilikten bahsedilse de illegal koşullarda merkeziyetçiliğin ağır basabileceği söylenirken Gür'e göre bu durum, parti organlarının işlemez hâle geldiği, üyelerin yöneticilerini seçme hakkının olmadığı, eleştiri ve özeleştiri mekanizmalarının çalışmadığı, yukarıdan aşağıya bir baskı mekanizmasının kurulduğu ve belki de en kötüsü üyelerin de buna bağışıklık kazandığı bir durumun oluşmasına neden olmuştur. Kolektif yönetim yerine bireysel yönetim ortaya çıkmıştır; politbüronun ne sıklıkla toplandığı bilinmemektedir; merkez komitesi üyeleri ise birkaç yılda bir toplantıya çağrılmaktadır; politbüro sık sık merkez komitesi adına kararlar almaktadır. Gür'e (2002: 99-108) göre bir kişi bile partinin kaderi ile oynayabilir hâle gelmiştir.

Eşi Nihat Akseymen ile birlikte 1970'te, yani Baştımar döneminde, İngiltere'ye giderek partili olan Merih Akseymen Kudsal, Atılım hareketini TKP'nin Türkiye'de örgütlenerek "artık ben de varım" demesi şeklinde nitelemektedir. Ona göre, SBKP buna karşıdır çünkü Türkiye'de devrimci bir partinin varlığını istememektedir ve Atılım hareketi buna rağmen başlatılmıştır. SBKP'nin, Türkiye ile olan ilişkilerini korumak adına, Türkiye'de devrimci faaliyet yürütecek bir parti istemediği doğrudur fakat Atılım hareketinin SBKP'ye rağmen başlatıldığını söylemek çok da mümkün gözükmemektedir. Aslında Sovyetler'in Atılım kararına karşı olmaktansa, başlangıçta ilgisiz kaldığını söylemek daha doğru olacaktır çünkü hem SBKP hem de TKP'nin Sovyetler Birliği'ndeki yöneticileri, hareketin, bu kadar hızlı bir şekilde kitlesellik yaratabileceğini tahmin edememiştir. Zaten Atılım kararının alındığı dönemde, bunu başarabilecek parti kadrolarının mevcut olmadığı da açıktır. Dahası Kudsal'ın, SBKP'ye karşı hareket ettiğini iddia ettiği Bilen de yıllarca Sovyetler Birliği'nde yaşamış ve SBKP'ye karşı hareket edemeyecek kadar çok buraya bağlı bir kimsedir. Diğer taraftan Atılım hareketinin ilerleyen dönemlerinde, TKP'nin hızla örgütlenerek güç kazanmaya başlamasının ve Türkiye'deki siyasi gelişmelerin, SBKP'yi rahatsız etmeye başladığı söylenebilir ama dediğimiz gibi bu Atılım'ın ilk yılları için değil daha sonraki dönemleri için geçerli bir durumdur (Aydınoğlu, 2008: 190, 191).

TKP'nin DİSK'te etkin olma kanalları

TKP'nin SBKP ile ilişkisi ve dönemin Türkiye ve dünyada yaşanan önemli olayları kuşkusuz daha geniş bir inceleme alanı gerektirmektedir fakat biz çalışmamız gereği Atılım döneminde TKP'nin DİSK'te etkin olma kanallarını incelemeye geçebiliriz. Zaten bu inceleme yapılırken TKP'nin, Atılım hareketinden beklentileri ve kadroları vasıtasıyla bu beklentilerini ne oranda ve hangi şekillerde gerçekleştirebildiği de görülebilecektir.

DİSK'in 1975 yılında yapılan beşinci kongresi ve bu kongrede yapılan yönetim değişikliği konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu kongrede TKP'li olduğu bilinen ya da düşünülen bazı kişiler DİSK'te önemli mevkilere gelmiştir ve kuşkusuz bu durum DİSK'in izleyeceği politikalarda etkili olmuştur. Biz de öncelikle bu kongrede neler yaşandığını ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonrasında ise belki bundan daha da önemli bir konu olan, örgütlenme ve DİSK'i etkileme kanallarını incelemeye çalışacağız.

DİSK'in 5. Genel Kurulu ve yönetim değişikliği

DİSK'in kuruluşu için dönüm noktası sayılabilecek adımlar DİSK'in kurucu sendikalarından biri olan Türkiye Maden-İş'in 26 Ocak 1966 tarihli toplantısında atılmıştır. Bu toplantıda Türk-İş'in Mart ayında yapılacak olan 6. Genel

Kurulu'nda istenen sonucun elde edilememesi durumunda yeni bir konfederasyonun kuruluşuna destek verileceği belirtilmiştir (Çelik, 2010: 524). Nitekim Türk-İş'in 6. Genel Kurulu'nda TİP'li sendikacıların adeta tasfiye edilmesi ve AP'nin konfederasyonda güçlenmesi, yeni bir konfederasyon kurma fikrinin uygulamaya geçirilmesinde etkili olmuştur. Maden-İş, Lastik-İş, İstanbul Basın-İş ve Türkiye Maden-İş ile Gıda-İş'in katılımıyla 13 Şubat 1967'de DİSK'in kuruluş başvurusu yapılmıştır. DİSK'in bu beş kurucusundan dördü olan Türkiye Maden-İş Sendikası Genel Başkanı Kemal Türkler, Lastik-İş Genel Başkanı Rıza Kuas, Gıda-İş Genel Başkanı Kemal Nebioğlu ve Basın-İş Genel Başkanı İbrahim Güzelce aynı zamanda TİP'in de kurucusu olan sendikacılardır. Önce muhalif gelenekten gelen ve işçi sınıfının kendi bağımsız partisi olması gerektiğine inanan sendikacılar TİP'i kurmuş ve daha sonra TİP içerisindeki bu sendikacılar grubu DİSK'i kurmuştur denilebilmektedir. TİP, içerisinde birçok farklı yönelimi barındıran bir parti olmuştur ve bu nedenle de DİSK'in bütün olarak TİP tarafından kurulduğunu söylemektense TİP içerisindeki sendikacılar tarafından kurulduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Zaten TİP içerisindeki mevcut koşullar da buna uygun değildi; Mehmet Ali Aybar'ın 1969'daki istifasından sonra Boran-Aren kanadı partide güç kazanmaya ve sendikacılar partiden uzaklaşmaya başlamıştır. Boran, sendikaların ayrı bir konfederasyon kurmasına karşıdır ve II. TİP dönemindeki genel başkanlığı sırasında yaptığı konuşmalarda, DİSK'i kuranları "parti öncülüğü" ilkesini reddederek Aybar'ın sağ revizyonist çizgisine destek vermek ve sendika yöneticiliğini işçi sınıfının üzerinde özel bir ayrıcalık olarak görmekle itham etmiştir (Çark-başak, aktaran Ünsal, 2002: 267). Bunları vurgulamamızın nedeni hem DİSK'in kuruluşundan itibaren siyasetle olan ilişkisini gösterebilmek hem de daha sonra TKP üyesi olacak olan İbrahim Güzelce'nin DİSK içerisindeki konumuna değinmektir. Güzelce hem TİP'in hem DİSK'in kurucularındandır hem de sendikacılık hareketindeki yeri 1950'lere kadar dayanmaktadır. Maden-İş'in öncülü olan ve 1947 yılında kurulan İstanbul Metal İşçileri Sendikası'nın kurucularından biri Üzeyir Avni'dir ve kendisi dönemin genç sendikacıları ile de iletişim halindedir. İşte bu genç sendikacılardan biri de o dönem İstanbul Basın-İş Sekreteri[3] olan İbrahim Güzelce'dir (Güzel, 1996: 74, 75).

DİSK tarihinde önemli bir yeri olan 5. Genel Kurul, 21-24 Mayıs 1975 tarihleri arasında, İstanbul Tepebaşı'ndaki Kazablanka Salonu'nda toplanmıştır. 5. Genel Kurul'da çok önemli kararlar alınmış (aktaran Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 221) ve DİSK'in tüzüğünde önemli bir değişiklik yapılmıştır. Koç'a göre DİSK Anatüzüğü'nün ilginç noktalarından biri seçimlerdi ve genel kuruldan önce başkan seçiliyordu. Genel Sekreter ise, genel başkanın göstereceği iki aday arasından seçilebiliyordu. İsteyen delege, genel sekreterliğe adaylığını ko-

3 İstanbul Basın-İş Sendikası'nın 1980'de gerçekleştirilen 62. Genel Kurulu'nda, 1908 yılında kurulmuş olan Mürettibin-i Osmani Cemiyeti isimli sendikanın devamı olunduğu belirtilmiştir.

yamıyordu. 1975 yılındaki 5. Genel Kurul'a kadar Yürütme Kurulu da 5 kişiden oluşuyordu ve üç yürütme kurulu üyesinin seçiminde isteyen kişiler aday olabiliyordu. 1975 Genel Kurulu'nda ise bu madde değiştirilmiş ve yürütme kurulu üye sayısı 7'ye çıkarılmıştır. Ancak yürütme kurulu üyeliklerine aday gösterme yetkisi genel başkana verilmiştir. Maddenin son haline göre genel kurulda beş yürütme kurulu üyesinin seçiminin Genel Sekreter seçimindeki usul ile yapılması kararlaştırılmıştır (aktaran Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 221). Kurulda 134 oyun 92'sini alan Kemal Türkler tekrar genel başkanlığa seçilmiştir. Türkler, genel sekreterlik için o zamana kadar genel sekreterlik görevini üstlenmiş olan Kemal Sülker ile Baysen-İş Genel Başkanı Cevat Özhasırcı ve Kemal Yılmaz'ı aday göstermiştir. Yapılan iki tur oylamada üçte iki çoğunluk sağlayabilen çıkmamış ve Sülker adaylıktan çekilmiştir. Bunun üzerine Türkler, İbrahim Güzelce'yi aday göstermiş ve yine yapılan üç tur seçim sonucunda, Güzelce, 129 oyun 84'ünü alarak genel sekreterliğe seçilmiştir.

Güzelce'nin TKP'li olduğuna dair bir bilgi olmadığını söyleyenlere karşın, dönemin TKP üyelerinden Mehmet Karaca (Mehmet Karaca, kişisel görüşme, Ocak 2010) ve dönemin TİP üyelerinden Gündüz Mutluay, Güzelce'nin 12 Mart'tan sonra TKP'li olduğu konusunda hemfikirdir.[4] Diğer taraftan Koç, bunu bir TKP organizasyonu olarak değerlendirmekte ve TİP'in Yürüyüş dergisinde yayınlanan konuyla ilgili eleştirilerini aktarmaktadır. Buna göre, genel sekreter seçimlerinin ikinci turunda delege olmayanlara oy kullandırılmış ve bunun üzerine oylama iptal edilmiştir. Tartışmaların büyümesi üzerine sosyalist delegeler provokasyona karışmamak amacıyla kongreyi terk etmiş ve bu delegeler, seçilen kurulların yeterli sayıda delege tarafından benimsenmeyen, azınlığın oylarıyla seçilmiş kurullar olduğunu ifade etmişlerdir. TİP'e göre bu genel kurul DİSK'in tarihine gölge düşürmüştür (aktaran Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 222). Diğer taraftan Güzelce, uzun süre yurtdışında yaşamış, sendikacılık konusunda oldukça tecrübeli bir kişidir ve genel sekreter seçilmesi sadece TKP'li olup olmaması ile bağdaştırılabilecek bir mevzu gibi de görünmemektedir. Nitekim TİP de yine Yürüyüş dergisi vasıtasıyla bu konudaki iyimserliğini ortaya koymuş ve her ne kadar uzun yıllar yurtdışında kalmış ve şu anda bir sendikada yer almasa da Güzelce'nin işçi sınıfı içinde temiz bir isme sahip olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Güzelce'nin, DİSK'in hiçbir kuruluşun içinde olmadığını açıklaması da TİP için geleceğe yönelik bir teminat olarak değerlendirilmiştir (aktaran Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 224).

Yürütme Kurulu üyelerinin seçiminde de bir tartışma yaşanmıştır. Kemal Türkler, Yürütme Kurulu üyelikleri için 6 aday göstermiştir ve bu sırada tüzüğün ilgili maddesinin değişip değişmediği ile ilgili olarak bir tartışma çıkmıştır.

---

4 2005 yılında kendisi ile bir görüşme yapılan Avni Erakalın da Güzelce'nin TSEKP'te (Türkiye Sosyalist Emekçi Köylü Partisi) çalıştığını ve bu yıllardan itibaren TKP ile ilişki kurduğunu ve bunun çevresi tarafından sezildiğini dile getirmiştir (akt. Koç, 2003: 83).

Delegelerin bir kısmı tüzüğün değişmemiş olduğunu öne sürerken, Türkler'in ısrarıyla, ilgili maddenin değişmiş olduğu kabul edilerek tartışma son bulmuştur. Türkler'in 6 adayından biri olan Uğur Cankoçak'ın adaylığını geri alması ile aday olarak kalan beş isim, Mehmet Kılınç, Celal Küçük, Rıza Güven, Kemal Nebioğlu ve Mehmet Karaca Genel Kurul tarafından onaylanmıştır (aktaran Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 223). Bu isimlerden Mehmet Karaca, Eylül 1974'te yapılan Maden-İş 21. Genel Kurulu'nda, Maden-İş Genel Başkan Yardımcısı olmuştur. Karaca, Mehmet Ertürk ve Bahtiyar Erkul ile birlikte Maden-İş'te yönetime gelmelerini, Kemal Türkler'e rağmen kazanılmış bir başarı olarak adlandırmaktadır çünkü kendilerinin, CHP'yi destekleyen Türkler'e karşı farklı bir sol arayışında olduklarını ifade etmektedir. Koç, Kemal Türkler'in 1961-71 döneminde TİP'li, 1972-73 yıllarından itibaren CHP'li ve 1974 yılından itibaren TKP'nin kontrolünde ve onun tarafından kullanılan bir sendikacı olduğunu öne sürmektedir. Koç'a göre Maden-İş'in 21. Genel Kurulu'nda TKP'lilerin yönetime gelmemesi için uğraşan Türkler, 1975 yılına gelindiğinde bu sefer TKP'li kadrolarla işbirliği yapmış ve onların yönetime gelmesinde rol oynamıştır. Bunun nedeni de Türkler'in arasının açık olduğu TİP'i, sendikalardan tasfiye etmek istemesidir (aktaran Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 211). Karaca hem ithal ikameci sistemin etkisiyle büyüyen maden iş kolunun sendikası olan Maden-İş'in önemli örgütleyicilerinden de biridir hem de dönemin TKP üyelerindendir.

DİSK'teki bir diğer önemli kadro değişikliği, 12 Mart'ta TİP kapatıldığında İstanbul il örgütünde olan, 12 Mart'tan sonra ise TKP'li olan ve 1973-74 yıllarında DİSK dergisinde çeşitli yazılar yazmış olan Aydın Meriç'in (Hasan Erdal) genel sekreter yardımcısı olması ile yaşanmıştır. Meriç'in bu göreve gelmesi önemlidir çünkü kendisi o dönemde TKP'nin Türkiye'deki en üst düzey yetkilisidir ve yukarıda bahsettiğimiz gibi 1973 yılında İsmail Bilen ile görüşmesinden sonra Politbüro üyesi olmuştur. Meriç, bu göreve getirilirken Basın-Yayın, Eğitim, Örgütlenme, Toplu Sözleşme, Araştırma ve Ekonomik-Politika ve Hukuk Daire Müdürlükleri'nin Meriç'e bağlı olarak çalışacakları da ilan edilmiştir (aktaran Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 251). TKP'nin Türkiye'deki örgütlenme sorumlusu olan Meriç'i, bu göreve atayan kişi de İbrahim Güzelce'dir.

Daha sonra Hüsnü Dilli, Erhan Gömüç, Nejat Firuz Kuhi, Gün Bulut, Zülfü Dicleli, Sıtkı Coşkun ve Zülal Kılıç DİSK'te çalışmaya başlamışlardır. Yine Koç'a göre bu kadrolar DİSK'te göreve başlarken ya da göreve başladıktan bir süre sonra TKP'li olmuşlardır. Bundan sonra DİSK, ara verdiği dergisini yeniden yayınlamaya başlamıştır ve DİSK'in etkisi hızla artmaya başlamıştır (aktaran Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 251). 1975'te Turizm-İş'e giren, daha sonra ise DİSK genel merkezinde çalışmaya başlayan, Berdan Dere de aslında DİSK'in 5. Genel Kurul'dan sonra örgütlenmeye başladığını iddia etmektedir. Ancak bu tarihten sonra, genel merkez binası tutulmuş ve Sina Pamukçu'dan başka çalışanı olmayan konfederasyona eleman alımı yapılmaya başlanmıştır. İşte TKP'li kad-

roların DİSK'te etkin olma süreci de bu şekilde başlamış ve eli kalem tutan bu kişiler DİSK'e uzman olarak alınmaya başlanmıştır. Koç da bunu kabul etmekte ve TKP'nin DİSK'te ve DİSK'e bağlı bazı sendikalarda büyük bir özveriyle çalışan uzman ve sendikacı kadrolarının, DİSK'in örgütsel yapısının kurumsallaşmasına ve güçlenmesine en büyük katkıyı yaptığını savunmaktadır. Diğer taraftan TKP'nin DİSK içindeki bu etkisinin bazı anti-demokratik uygulamalara ve tasfiyeciliğe neden olarak işçi sınıfı ve sendikacılığa zararlar verdiğini de öne sürmüştür (aktaran Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 250). Koç'un bahsettiği bu uygulamalara çalışmamızın ileriki bölümlerinde değinilecektir.

TKP'nin fabrika komiteleri ve DİSK'e bağlı sendikalarda örgütlenme faaliyetleri

TKP'nin DİSK içerisinde etkin bir hal alması, yönetimde meydana gelen değişikliklerden daha çok TKP'li kadroların işyerlerindeki çalışmaları ve örgütlenmeleri ile mümkün olmuştur diyebiliriz. Özellikle de başta 1 Mayıs'lar olmak üzere, eylemlerde ve mitinglerde görülen kitleselliğin, TKP'nin şimdi anlatacağımız şekildeki işçi örgütlenmeleri sonucu meydana geldiğini söylemek mümkündür. MK yayın organı Atılım'da da, ilk sayıdan itibaren, sendikaları güçlendirmenin ve işçi yığınlarını sendikalara çekmenin komünistlerin görevi olduğu vurgulanmış ve parti üyelerinin ana görevinin fabrikalara gitmek, sendikalara üye olmak, yığınların arasına girmek, partinin politikasını bu yığınlara indirmek ve yaymak olduğu vurgulanmıştır. Bu politikaya göre, her fabrika TKP'nin kalesi olmalıdır (*Atılım*, Ocak 1974: 4).

12 Mart'tan önce TİP Eminönü ilçesinin Partizan[5] grubu olarak bilinen grubu, 12 Mart'tan sonra TKP'yi arayıp bulmuş ve partili olmuşlardır. Veysi Sarısözen, Nabi Yağcı, Sıtkı Coşkun, Berdan Dere, Cihan Şenoğuz, Adil Demirci, Şeref Yıldız gibi isimlerin de dâhil olduğu Partizan grubu, TKP'nin örgütlenme çalışmalarında önemli bir yere sahiptir diyebiliriz çünkü bu kişiler çoğu çevreden farklı olarak, işçilerin içerisinde örgütlenme yoluna gitmişlerdir. Fabrika bölgelerine göre çalışma grupları oluşturarak tüm İstanbul'da çalışan grup, "Tekel Gerçek" ve "Derby Gerçek" adlı fabrika gazetelerini de çıkarmışlardır. TKP'li olduktan sonra Topkapı bölgesinde görevlendirilen Şeref Yıldız, TKP'nin hem işçiler arasında hem de DİSK'te bu kadar etkin olmasını şu şekilde açıklamaktadır: Yıldız TKP'nin bilinçli bir şekilde çalışma alanı olarak işçi bölgelerini ve buna ek olarak da sendikaları seçtiğini anlatmaktadır. Diğer sol gruplar ise genel olarak sendikaları uzlaşmacı kurumlar, sendika yöneticilerini de "sendika ağaları" olarak görmekte ve sendikal hareket içerisinde yalnızca muhalefet yap-

5 Partizan aslında 1970 yılının Mayıs-Aralık ayları arasında yayımlanan aylık politik derginin adıdır. Grup, 1970 yılında TİP içerisinde meydana gelen ayrılıklarda, tartışabilecekleri ya da savunabilecekleri bir cephe bulamamış ve tartışabilmek amacıyla dergiyi çıkarmaya karar vermişlerdir.

maktadır (Yıldız, 2008: 151). Siyasetlerin sendikal alanda çalışmamasından doğan bu boşluk da TKP tarafından değerlendirilmiş; kimi başka siyasetler de bazı sendikalarda örgütlenmişse de TKP kadar etkili olabilen çıkmamıştır.

Partiye üye olduktan hemen sonra MK'ya atanan ve daha sonra da TKP İstanbul İl Komitesi Sekreteri olan Nabi Yağcı, örgütlenme bölgeleri olarak İstanbul'u Şişli, Bomonti, İstinye, Levent; Topkapı, Zeytinburnu, Küçükçekmece ve Maltepe-Kartal, Paşabahçe-Beykoz-Ümraniye olarak üçe ayırdıklarını, daha sonra Eyüp-Alibeyköy bölgesiyle birlikte dört bölgeye ayırdıklarını anlatmaktadır (Yağcı, Tanıklığım, Şubat 2009).

Topkapı bölgesinde daha çok metalürji iş kolunda örgütlenilmesi Türkiye Maden-İş'in tabanındaki TKP etkisini artırmıştır. Yıldız'ın aktardığına göre, 1974-75 yıllarında ilk fabrika hücreleri oluşmaya başlamış ve bu, daha sonraki örgütlenmelerin hazırlık aşaması gibi gelişmiştir. İşçiler arasındaki bu örgütlenme çalışmaları bir hareketlilik yaratmış ve örneğin sendikal seçimlerde işçiler kendi çıkarlarına olan kararları kendileri vermeye daha istekli bir hâle gelmişlerdir. Bunun en açık örneği olarak da 1975 yılında yapılan T. Maden-İş bölge temsilciliği seçimlerinde, Kemal Türkler'in desteklediği fakat çok yıprandığı için artık pek de hareketlilik gösteremeyen aday Ergun Erdem yerine, işçilerin Murat Tokmak'ı bölge temsilcisi olarak seçmesi gösterilmektedir (Yıldız, 2008: 161, 162). Tokmak'ın seçilmesi TKP'lilerin de işine yaramış; onunla arası iyi olan partililer sık sık oradaki çalışmalara katılmaya başlamıştır.[6] Bunun yanı sıra bölgede çalışma yürüten partililerden Turgut Metin Öztürkoğlu ve Şeref Yıldız'ın tanıştığı ve daha sonra partili olan iki işçinin, T. Maden-İş 1. Bölge'ye organizatör olarak alınması da TKP'nin merkezî bir konum kazanmasını sağlamış ve partiye, sendikal çalışmayı daha fazla etkileme imkânı kazandırmıştır.

1976 yılının sonlarına doğru ilk fabrika komiteleri kurulmaya başlanmıştır ve bunlardan biri de Uzel Fabrikası'nda kurulmuş olandır. Bunda Uzel'de çalışma yürüten ve Öncü adı verilen grupla işçiler arasında örgütlenme çalışmaları yapan Genç Sosyalistler Birliği'nin TKP'ye katılmasının çok büyük etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Öncü grubundan Yusuf Kıtıki, amacın üye olmasa bile sempatizan sayısını artırmak olduğunu, bunu yapmak için de Atılım'ın dağıtıldığını ve etkili işçi liderleriyle tanışılıp diyalogun ilerletildiğini anlatmaktadır (Yusuf Kıtıki, kişisel görüşme, Haziran 2010).

TKP'ye katılan kişilerin bu şekildeki fabrika çalışmaları aslında yurtdışındaki TKP MK'nın yönlendirmesiyle olan ya da onların çok da haberdar oldukları faaliyetler değildir. Çok uzun yıllarını yurtdışında geçirmiş olan yönetici kadronun, ülkedeki durumu çok net bir şekilde değerlendiremediği neredeyse herkesin üzerinde anlaşmaya vardığı bir konudur. Bu örgütlenmelerin bizzat içeri-

6 Koç, Murat Tokmak'ın TKP'nin işçi sınıfı içinden gelen nitelikli isimlerinden biri olduğunu ve onun sayesinde TKP'nin etkisinin Maden-İş'te ve Kemal Türkler üzerinde daha da arttığını iddia etmektedir. Koç, a.g.e., s. 248.

sinde yer alan kadrolar, o dönem komitelerde kimin çalıştığının veya kimin kime bağlı olduğunun çok da bilinmediğini bugün kendileri bizzat söylemektedir. 1976'da TKP'nin sendikal basın yayınla ilgilenen sendika komitesinde çalışmaya başlayan, daha sonra bu komitenin TKP Merkez Komite Sendikalar Bürosu'na dönüşmesiyle buraya üye olan Berdan Dere, yurtdışında bir toplantıya 150 kişi katılınca bunu yığınsal olarak adlandıran kişilerin, burada 100 binin üstünde işçinin toplanmasını doğru olarak değerlendiremeyeceklerini bugün dile getirmektedir.

Partinin günlük politik faaliyetler diyebileceğimiz konularda doğrudan direktif vermediğini vurgulayan isimlerden biri de 1977'de partili olan Ahmet Sipahi'dir. 1976 yılında Avcılar'da Sena Plastik işyerinde çalışmaya başlayan ve burada sendikalı olan Sipahi, aynı zamanda Güngören Halkevi'ne gidip gelmektedir ve burada daha sonradan TKP'li olduklarını öğrendiği kişilerle tanışmıştır. Sipahi, partili olduktan sonra Mareşal Çakmak Mahallesi komitesinin eğitim bürosu sorumlusu olur. Daha sonra Maden-İş Topkapı 1. Bölgeye bağlı olarak Güngören semt komitesi oluşturulur. Bu çeşit komitelerde sendikal mücadele yürütülmekte ve fabrika örgütlenmeleri, semt komitelerinin gündemini oluşturmaktadır. Sempatizanlara Atılım dağıtımı yapılıp, işyeri sorunlarına yönelik çalışmalar yapılmakta ve daha sonra işçi önderleriyle ilişki kurularak bunlar politik düzeye taşınmaktadır. Mahalle komitesinden semt komitesine, semt komitesinden sekreterliğe, oradan da sekreterliklerden oluşan birlik komitesi üyeliğine seçilen Sipahi, en son olarak İstanbul İl Eğitim Bürosu'nda görevlendirilmiştir (Ahmet Sipahi, kişisel görüşme, Haziran 2010). Buralarda alınan kararların yerel düzeyde olduğunu, parti merkezinden gelen direktiflerle değil de, üç dört kişinin bir araya gelerek aldığı kararlar neticesinde, legal mücadele araçları yarattıklarını vurgulayan Sipahi'nin anlattıklarının, partinin sendikal örgütlenme modelini anlayabilmemiz açısından önem taşıdığını söyleyebiliriz.

Partinin örgütlenme bölgelerinden biri olan Beyoğlu'nda çalışma yapan partililerden Sevinç Öztaş (Tekeli), parti okulunda eğitim gördükten sonra 1975 yılında Türkiye'ye dönmüştür. Görüştüğü Aydın Meriç, Beyoğlu'ndaki fabrikaları hedef olarak göstermiş fakat nasıl örgütlenileceği hakkında ya da fabrikalara girilip çalışılması gerektiğine dair herhangi bir şey söylememiştir. Kendi inisiyatifi ile örgütlenme alanı olarak tekstil iş kolunu seçen kolej mezunu Öztaş, 1976'da artık bir fabrika işçisi olmuştur. Bu arada DİSK'e bağlı tekstil sendikasının Beyoğlu şubesine gidip gelmeye ve insanlarla ilişki kurmaya başlayan Öztaş, bu çalışmaları sonucunda, bölgede yaklaşık otuz kadar fabrikanın 11-12'sinde birer kişi olmak suretiyle örgütlendiklerini anlatmaktadır.

Öztaş, kendisi için önemli olanın parti örgütlenmesi olduğunu fakat sendika örgütlenmesi sayesinde de işlerin daha kolay yürüdüğünü vurgulamaktadır. Bu nedenle sendikanın yönetiminde de örgütlenme gerekliliği hissedilmiştir. Nitekim şube başkanı Celal Güney ve şube sekreteri Fuat Çınar da partili olmuş fa-

kat sendika merkezi ile şube merkezi arasında çıkan anlaşmazlıklar neticesinde şube yönetimi görevden alınmıştır. Bu çatışmanın nedeninin sendika merkezinin, sınıf ve kitle sendikacılığı yapmamakla suçlanması olduğunu söyleyen Öztaş, partinin buradaki önemli rolünün, şubedeki yeni yönetimi çıkarabilmek olduğunu vurgulamaktadır. Yani TKP'li yönetim gitmiş fakat yerine yine partili olan bir yönetim şube içerisinden çıkarılabilmiştir; bu, partinin oradaki örgütlenmesinin bir sonucu olarak başarılabilmiştir. Bu yeni yönetim her ne kadar merkezle büyük çatışmalar yaşadıysa da bir sendika komitesinin kurulması başarılabilmiş ve Öztaş, bu komitenin sorumlu sekreteri olmuştur (Sevinç Öztaş, kişisel görüşme, Haziran 2010).

Parti, fabrikalarda örgütlenmeye başladığı andan itibaren kadrolar durmaksızın çalışmaya başlamışlardır ve zaman zaman bu emek yoğun işe yetişemez hâle gelmişlerdir. Öztaş, örgütlenmenin adeta bir hırs meselesi haline getirildiğini anlatırken kendi hızlarının bile zaman zaman Türkiye'deki yönetim tarafından yavaş bulunduğunu ve daha çok kişinin örgütlenmesi yönünde istek aldıklarını anlatmaktadır. Şüphesiz ki bu kolay bir iş değildir ve bunu 1974-75 yılları arasında TKP'nin az sayıdaki üyesi yapmak durumundadır. Yeterince yetişmiş kadro olmaksızın aynı anda hem komitelerin kurulması hem de sempatizanlarla düzenli bir ilişki yürütülmesi için zaman bulamadıklarını anlatan Nabi Yağcı da parti üst yönetiminden ülkedeki bu somut koşullar karşısında nasıl davranılması gerektiği konusunda bir öneri de gelmediğini vurgulamaktadır (Yağcı, Tanıklığım, Nisan 2009).

Nabi Yağcı'ya göre ağırlıklı olarak DİSK'e bağlı sendikalarda ve en başta da Maden-İş'e bağlı işyeri temsilcilikleri vasıtasıyla örgütlenmenin, herkesçe kabul edilen faydaları olmuşsa da asıl göz ardı edilen bu durumun yarattığı dezavantajlardır. Ona göre, bir örgütlenme perspektifi olmaksızın, hızla örgütlenmeye girişilmiş ve sendikalardaki bu hızlı örgütlenme parti-sendika ilişkilerinin iç içe geçmesi sonucunu doğurmuştur. Bu durum da hem partiye hem de sendikaya zarar vermiştir. Aydın Meriç ile görüştükleri zamanlarda siyasi konulardan neredeyse hiç bahsetmediklerini; sadece sendikal alandaki çalışma ve sorunlardan konuştuklarını anlatan Yağcı, kadroların aşırı bir biçimde sendikalarda yoğunlaştığını[7] ve bu nedenle de illegal bir partinin asla yapmaması gereken bir şekilde kadrolarının deşifre olduğunu belirtmektedir (Yağcı, Tanıklığım, Mart 2009).

1975 yılında Sıtkı Coşkun tarafından partiye alınan ve Kartal-Maltepe bölgesinde Yağcı ile birlikte çalışan Halit Erdem de özellikle DİSK'in 5. Genel Kuru-

7 Yağcı sendikalardaki bu yoğunlaşmayı şu şekilde anlatmaktadır: "Türkiye'de TKP örgütlenmesi sorumluluğunu alan Aydın Meriç, 1976'da DİSK'e Genel Sekreter Yardımcısı olarak girdi; ben henüz partili değilken DİSK'e bağlı Turizm-İş Sendikası'na girdim, benden sonra Sıtkı Coşkun ve Berdan Dere, İrvem Keskinoğlu Turizm-İş'e girdi; Sıtkı daha sonra Maden-İş'te çalışmaya başlamıştı. Maden-İş'e daha sonra birçok TKP üyesi profesyonel kadro olarak çalışmaya başladılar." Yağcı, Tanıklığım, 02.04.2009.

lu'ndan sonra DİSK ve Maden-İş yayınlarında "Bağımsızlık, Demokrasi, Toplumsal İlerleme" şeklindeki parti söylemlerinin kullanılmaya başlandığını ve partililerin dışarıdan bakıldığında tahmin edilebilir hâle geldiğini anlatmaktadır. Ona göre bu durum da tabi ki illegal partiye ve mücadeleye zarar vermiştir (Erdem, Mayıs 2009).

DİSK eylemlerinde görülen TKP etkisi

1975 yılıyla beraber, düzenlenen miting sayısında belirgin bir artış olmuş ve DİSK'in düzenlediği bu mitinglerden ilki de 6 Eylül 1975 günü İzmir'de ve 20 Eylül 1975 günü İstanbul'da düzenlenen "Demokratik Hak ve Özgürlükler İçin Mücadele Mitingleri" olmuştur. Bu mitinglerin önemi, bir bakıma, 12 Mart'tan çıkışı ve sendikal hakların geri alınması taleplerini temsil etmeleridir.

Bir diğer önemli kitlesel eylem, en son 1 Mayıs 1925'te kitlesel olarak kutlanan ve 1952 yılında da "Bahar ve Çiçek Bayramı" olarak ilan edilen 1 Mayıs İşçi Bayramı'nın, 1 Mayıs 1976 günü kitlesel bir şekilde kutlanma kararı alınması ile gerçekleşmiştir.[8] DİSK Başkanlar Konseyi'nin 31 Mart ve 1 Nisan 1976 tarihlerinde yapılan toplantılarında, 1 Mayıs'ın kutlanması ve programın nasıl olacağı konuları görüşülmüş ve DİSK Yürütme Kurulu'na önerilen Başkanlar Konseyi görüşleri, Yürütme Kurulu'nun 2 Nisan 1976 günlü toplantısında da görüşülerek karara bağlanmıştır (DİSK Ajansı, Nisan 1976). Türkler de 1 Mayıs'ın kitlesel bir şekilde kutlanması için çağrı yapmış ve katılımın yüksek olması için afişleme, broşür dağıtma vb. şekillerde yoğun bir çalışma yürütülmüştür. Ayrıca Sendika Merkez Komitesi, Sendika Bölge veya Şube Komiteleri, İşyeri Komiteleri şeklinde komitelerin kurulması da karara bağlanmıştır.

Koç'a göre DİSK'e, 1 Mayıs'ı bu şekilde kutlama kararı aldırtan güç TKP'dir ve TKP bu sayede gücünü ve etkisini artırmıştır. O dönemki birçok TKP militanına ve Güzelce'nin vefatından sonra Haziran 1976'da Genel Sekreterliğe seçilen Mehmet Karaca'ya göre, 1 Mayıs'ın kitlesel bir şekilde kutlanması, Kemal Türkler'in ve DİSK'in kararıdır ve zaten bu kararı alan DİSK Yürütme Kurulu'nda o dönem TKP'li olan kimse de yoktur. Bununla birlikte kitleselliğin oluşmasında TKP'nin etkisinin çok büyük olduğu konusunda ise kimsenin kuşkusu yoktur. Yani 1 Mayıs'ın kitlesel bir şekilde kutlanması kararı DİSK tarafından alınmış fakat uygulanması TKP tarafından gerçekleştirilmiştir demek çok da yanlış olmayacaktır. TKP MK yayın organı Atılım'da da 1 Mayıs 1976'nın kitlesel bir şekilde kutlanmasının önemi şu şekilde ifade edilmiştir (*Atılım*, Mayıs 1976: 2):

---

8 Bu noktada 1 Mayıs 1975'te TSİP'in kapalı bir spor salonunda 7 bin kişiyle (bu TSİP'in Kitle dergisinde kendi belirttiği sayıdır) 1 Mayıs'ı kitlesel denebilecek bir şekilde kutladığını hatırlatmakta fayda vardır. Diğer taraftan bu, 1 Mayıs 1976'nın kitleselliği ile karşılaştırılabilecek bir düzeyde değildir. Koç, a.g.e., s. 286.

> ...Sarı sendikacılık güçlü bir yumruk yedi. İşçi sınıfının politik birliğini baltalamak isteyen akımlar, başta Maocular, kendilerine sosyalist adı veren kimi bölücüler işçi sınıfının bu dev çıkışı karşısında ezildiler. TKP'nin anti-emperyalist, anti-faşist politik platformu işçi sınıfının en geniş yığınlarına yayıldı. 1 Mayıs'ın böylesine yığınsal ve örgütlü kutlanması rastlantı değildir. Türkiyemizde daha düne kadar 1 Mayıslar işbirlikçi burjuvazinin sert terörü altında geçiyordu. TKP örgütleri, komünistler bu terörü göğüsleyegeldiler...
>
> TKP'nin bu ardıcıl savaşı birike birike, işte şimdi gerçekten büyük bir sıçramaya yol açıyor. 1 Mayıs en geniş yığınlara mal oluyor. TKP'nin yarım yüzyıllık savaşının boşa gitmediğini gösteriyor.
>
> ...1 Mayıs eylemiyle faşizme tırmanışı önleme savaşımı yeni bir aşamaya yükseliyor. Şimdi artık yığınsallık kavramının çevresi genişliyor. Güçsüz, örgütsüz, plansız ve işçi sınıfının dışındaki gösterilere son! TKP'nin görevi, yüzbinlerin, milyonların dev eylemlerini örgütlemektir.

Bu arada 12 Mart'ın ürünlerinden Devlet Güvenlik Mahkemeleri tekrar gündeme gelmiş ve yurt çapında etkili olacak yeni bir direniş başlamıştır. İlk olarak 1973 tarihinde kurulan DGM'lere demokratik örgütler ve kuruluşlar itiraz etmiş ve bu itirazı ciddiye alan Diyarbakır DGM, yasanın senatoda görüşmesiz kabul edilmesini usul hatası olarak değerlendirmiştir. Diyarbakır DGM'nin açtığı davaya bakan Anayasa Mahkemesi, yasanın tamamen iptaline ama iptal kararın bir yıl sonra yürürlüğe girmesine karar vermiştir. 1976 yılına gelindiğinde DGM meselesi tekrar meclis gündemine gelmiş ve DİSK de harekete geçerek DGM'lerin sendikal harekete, işçi haklarına ve demokrasiye vereceği zararlar konusunda açıklamalar yapmaya başlamıştır. DGM'lerle ilgili olarak hazırlanan DİSK Ajansı'nın özel sayısında, DGM'lerin "sıkıyönetimsiz sıkıyönetim" anlamına geldiği ifade edilmiştir (DİSK Ajansı, Özel Sayı, Temmuz 1976).

DGM yasası, 14 Eylül 1976'da meclis gündemine gelmiş ve 15 Eylül'de toplanan DİSK Yönetim Kurulu iktidarın anayasal ve demokratik yoldan düşürülmesine ve halktan yana bir iktidarın kurulmasına kadar tüm ülkede "genel yas" ilan edilmesine karar vermiştir. Ayrıca örgütün bulunduğu tüm merkezlerde, her gün öğleden sonra, sessiz matem yürüyüşleri ve mitingler düzenlenmesi kararı alınmıştır. 16 Eylül günü DİSK'e bağlı işçiler, pasif direnişe başlamış; metal işkolunda, kimya işkolunda, ilaç, gıda ve genel hizmetler işkollarında iş bırakmalar yaşanmıştır. DGM karşıtı eylemler İstanbul ile de sınırlı kalmamış ve diğer şehirlere de yayılarak büyümüştür. Petrol-İş üyesi işçilerin, Aliağa ve İpraş rafinerilerinde iş bırakmasından dolayı petrol sıkıntısı baş göstermeye başlamış; büyük kentlerde otobüsler durmaya ve çöpler sokaklarda birikmeye başlamıştır (DGM'leri Engelleyen İşçi Sınıfımız ve Emekçi Halkımız Anti-Faşist Mücadelenin Başlıca Umudu ve Dayanağıdır, TÜSTAV DİSK Arşivi: 8).

Eylemin bu aşamasında, DİSK Yürütme Kurulu, "genel yas" kararının devam ettiğini bildirmiş fakat işçilerin iş bırakma kararını gözden geçirmelerini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine DİSK'e bağlı sendikalar durum değerlendirmesi ya-

parak kademeli olarak direnişi kaldırmaya başlamışlardır (DGM'leri Engelleyen İşçi Sınıfımız ve Emekçi Halkımız Anti-Faşist Mücadelenin Başlıca Umudu ve Dayanağıdır, TÜSTAV DİSK Arşivi: 9). DİSK Genel Sekreteri Mehmet Karaca, daha sonra Kemal Türkler ve diğer Yürütme Kurulu üyeleri de tutuklanmıştır. İşveren örgütleri de direnişe katılan işçileri, işten çıkarmaya ve başka yerlerde işe alınmasınlar diye kara listeler yayınlamaya başlamıştır. Diğer taraftan direniş sonuç vermiş ve yeni bir düzenleme yapılmadığı için 11 Ekim 1976 günü DGM'lerin görevi sona ermiştir.

TKP, MK yayın organı vasıtasıyla, 1976 Ağustosu'ndan itibaren DGM'lerin sadece işçi sınıfına ve ilerici güçlere değil bütün ulusa ve burjuvazinin ulusal çıkarlarını savunan kesimine de zarar vereceğine dair yayınlar yapmaya başlamıştır. DGM'ye karşı savaşın, Amerikan köleliğine ve NATO boyunduruğuna karşı savaş olduğu dile getirilmiştir. DGM'ye karşı başlatılacak olan bir "genel grev savaşı", "ulusal bağımsızlık ve kurtuluş savaşında" ileri adımlar olarak adlandırılmıştır (*Atılım*, Ağustos 1976: 3). DİSK, "DİSK'in koyduğu eylem, demokratik kitle örgütlerinin de desteğini aldığı takdirde toplum derinden sarsılmaktadır" şeklinde bir değerlendirme yapmıştır. Buna benzer şekilde TKP de "yurtsever, ilerici, devrimci, sosyalist güçlerin eylem birliği, büyük burjuvazinin egemenliğini sarsabilir, hatta yıkabilir" şeklinde bir değerlendirme yapmıştır. Bu bakımdan, 15 tane demokratik kuruluşun, ortak bir komite oluşturarak, DGM'ye karşı eylem birliği yapması TKP'nin daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız "Ulusal Demokratik Cephe" politikası yolunda çok önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir (*Atılım*, Kasım 1976: 2).

Demokratik kitle örgütlerinde TKP etkisi

TKP'nin çeşitli demokratik kitle örgütleri vasıtasıyla da DİSK'i etkilediği söylenebilir. Bu kuruluşlardan bazıları Barış Derneği, TÖB-DER gibi TKP tarafından kurulmayan ama TKP'nin güçlü olduğu kuruluşlarken bazıları da İlerici Gençler Derneği ve İlerici Kadınlar Derneği gibi bizzat TKP tarafından kurulmuş olanlardır.

"Uluslararası Barış Komitesi", barışseverleri bir araya getiren ve aydınlarla ilişki kuran bir komitedir ve dernekler yasası ile ilgili hukuki bir durumun varlığından dolayı Türkiye'de "Barış Derneği" adıyla kurulmuştur.[9] Savunulan "barış", o günkü şartlar altında, daha çok Amerika ve NATO karşıtı olmayı ifade eden bir barış idi. Dünya Barış Günü nedeniyle Barış Derneği'nin düzenlediği Ulusal Konferansa DİSK de katılmış ve Genel Başkan Vekili Rıza Güven tarafından bir rapor hazırlanarak derneğe sunulmuştur. Raporda, NATO üyesi ülkelerin askerî bütçelerinin artırılması planları eleştirilmiş; bunun, hem dev em-

9 Berdan Dere ile Görüşme; Dere'ye göre, her görüşten insanın olduğu bu dernekte TKP de vardır ama TKP örgütlenmesi olması bir yana TKP'nin çoğunlukta olduğu bir örgüt bile değildir.

peryalist silah tekellerinin astronomik kârlar elde etmesini sağlayacağı hem de bu silahların, ırkçı ve faşist rejimler tarafından, ulusal ve toplumsal kurtuluş hareketlerine karşı kullanılacağı ifade edilmiştir (DİSK ve Barış Derneği İlişkileri Üzerine Yazılar, TÜSTAV DİSK Arşivi, Zarf No: 1688).

Barışın savunulması ve NATO karşıtlığı TKP'nin söylemlerinde de uzun süredir yer almaktaydı. Bununla ilgili Atılım'da yer alan bazı ifadeler şu şekildedir (*Atılım*, Ekim 1976: 5).

> ...Uluslararası alanda olduğu gibi ülkemizde de barış için savaş bağımsızlık, demokrasi ve sosyalizm savaşının ayrılmaz bir parçası olarak genişliyor; güçleniyor. Barış savaşımı sınıfsal bir öz ve içerik kazanıyor. 1 Eylül dünya barış gününde Türkiye komünistlerinin, işçi sendikalarının, DİSK'in, ilerici kuruluş ve örgütlerin düzenledikleri forumlarda mutlu yarınlar için, kalıcı bir barış uğrunda tüm ilerici güçler omuz omuza, el ele vermeye çağrıldı.
>
> ...Kalıcı ve sürekli bir barışın sağlanması, halklar arasında güvenliğin pekiştirilmesi sürecinden rahatsız olanlar da vardır. Bunların başında saldırgan NATO'nun militarist çevreleri gelmektedir. Emperyalizm bu saldırgan NATO aracılığıyla, yumuşama sürecini baltalamaya, "soğuk harp" döneminin havasını yeniden estirmeye çalışıyor. "Sovyet tehlikesi" yalanlarını allayıp-pullayıp piyasaya sürüyor. Böyle bir maske altında askersel manevraları sürdürüyor (*Atılım*, Kasım 1976: 2).

Barış Derneği'nin düzenlediği Ulusal Konferans'a İlerici Gençler Derneği de Genel Sekreter Baki Temel Saçlı vasıtasıyla bir bildiri sunmuş ve Türkiye İlerici Gençlerinin isteklerini dile getirmiştir (DİSK ve Barış Derneği Üzerine Yazılar, Konferansın Ardından, TÜSTAV DİSK Arşivi, Zarf No: 1688).

Türkiye Öğretmenler Sendikası'nın (TÖS) 12 Mart'tan sonra kapatılması üzerine 3 Eylül 1971 tarihinde Türkiye Öğretmenler Birliği adıyla bir örgütlenme gerçekleştirilmiştir. Ne var ki İçişleri Bakanlığı, "birlik" sözcüğünden dolayı örgütün tüzüğünü onaylamamış ve bunun üzerine de ismi Tüm Öğretmenler Birleşme ve Dayanışma Derneği'ne dönüştürülmüştür. İşte TÖB-DER de TKP'nin bu yıllarda etkin olduğu bir diğer örgütlenmedir. TKP militanları, burada, sendikalardaki muhalefet hareketlerinin kendini isimlendirmesi gibi bir yola giderek "Birlik ve Dayanışma" ismi altında gruplaşmış ve daha sonra mimar-mühendis hareketlerinde de bu ismi kullanmaya başlamıştır. Bununla birlikte bu grupta sadece TKP militanlarının değil, örneğin sempatizanlarının da olduğu söylenmektedir (Berdan Dere, kişisel görüşme, Nisan 2010).

TÖB-DER, 15 Şubat 1975'te "Faşizmi ve Hayat Pahalılığını" protesto etmek için 67 il merkezinde, kapalı salon toplantıları yapmış ve bu tarihten sonra da DGM direnişleri ve 1 Mayıs kutlamaları gibi birçok eyleme katılmıştır. Şubat 1975 eylemlerinin TKP Yayını "Bizim Radyo" tarafından yönlendirilerek gerçekleştirildiğine dair iddialar ortaya atılmış, TKP ise bu iddialara şu şekilde cevap vermiştir (*Atılım*, Mart 1975: 1):

> Marksçı-Leninci ilkelere bağlı bir parti olan TKP'nin TÖB-DER'le bir organik bağı yoktur ve olamaz. Yalnız TKP'nin Eylem Programı Tasarısında da belirtildiği gibi, Komünist Partisi halkımızın, ilerici, yurtsever güçlerin emperyalizme, gericiliğe ve faşizme karşı olan her eylemini destekler, ulusal burjuvazinin sola açılan kanadıyla, ilerici politik ve sosyal örgütlerle, bütün yığınsal hareketlerle çalışmak yollarını arar. Kısacası TKP, işçi sınıfının öncü savaşkan kolu olarak, yığınlar arasında çalışmayı, örgütlenmeyi görev bilir.

Yığın örgütleri içerisinde çalışmaya verdiği önemi her fırsatta dile getiren TKP, bu ilişkinin parti üyeleri aracılığıyla kurulması gerektiğini anlatmakta; bu örgütlerdeki komünistlerin çalışmaları, girişimleri ve yetenekleriyle parti politikasını yığın örgütlerinde başarıyla uygulamaları gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece yığınlar eğitilecek ve parti de yığın içerisinde kendisini eğitmiş olacaktır. Bu bağlamda yığın eylemlerine de çok önem veren TKP, bu eylemler sayesinde işçi sınıfı ile diğer emekçilerin ve orta katmanlara bağlı yığınların, anti-emperyalist, anti-faşist güç birliği yapmalarının temelinin oluştuğunu iddia etmektedir (*Atılım*, Mayıs 1976: 6, 7). TKP, işçiye, köylüye ve diğer emekçilere en yakın kesim olarak gördüğü öğretmenlerin de buna rağmen egemen sınıfların destekçisi gibi görüldüğünü; ancak bu durumun 1950'den sonra burjuvazinin gerici kanadının ağır baskısı sonucu değiştiğini ve öğretmenlerin bilinçlenmeye başladığını belirtmektedir. Bu bağlamda 1 Mayıs 1976'ya TÖB-DER'in de büyük bir coşkuyla kitlesel bir şekilde katılmasına büyük bir değer biçilmektedir; bu olay anti-faşist, anti-emperyalist güçlerin savaşına önemli bir katkı olarak değerlendirilmektedir (*Atılım*, Haziran 1976: 3).

İlerici Kadınlar Derneği, 3 Haziran 1975 yılında, TKP'nin kadın örgütlenmesi olarak kurulmuştur. O dönem, derneğin kurucuları arasında da olan üyeleri, bugün değerlendirdiklerinde, örgütün kuruluşunu TKP'nin kadın sorununa gereken önemi vermeye başlamasından çok, içine girdiği yeniden örgütlenme (atılım) hareketinin bir parçası olarak düşündüğünü ifade etmektedir; bu derneğin kuruluşunun, partinin atılım dönemine, diğer komünist partileri gibi bir "kadın örgütüyle" girme çabasını yansıttığını düşünmektedirler ("Bugünün Gözüyle İlerici Kadınlar Derneği", Ağustos 2013). Atılım'da da İKD'nin kuruluşu duyurulmuş ve "sosyalist" ülkelerde kadın sorunu diye bir sorunun olmadığı iddia edilerek 8 Mart'ın da İlerici Kadınlar Dernekleriyle karşılanması çağrısı yapılmıştır (*Atılım*, Ocak 1975: 5).

1976 Ocak ayında kurulan İlerici Gençler Derneği'nin ilk olarak TİP'li gençlerle birlikte kurulacağı fakat TKP'nin buna müdahale etmesi ile TKP'nin gençlik derneği olarak kurulduğuna dair iddialar vardır (Gündüz Mutluay, kişisel görüşme, Mart 2010). İGD'nin özellikle de Maden-İş ile yakın ilişkiler kurduğuna dair de bazı belirtiler vardır.[10] TKP'ye girdikten sonra partinin isteği doğ-

10 Koç, Maden-İş'te tüzükte yer alan gençlik ve kadın kolları çalıştırılmazken, İGD ve İKD'nin bu sendikada yoğun bir çabasının başladığını iddia etmektedir (Koç, 2003).

rultusunda Maden-İş 23. Bölge (Ümraniye) sorumlusu olduğunu söyleyen Cemal Azmi Poyraz bu ilişkiyi şu şekilde anlatmaktadır (Cemal Azmi Poyraz, Tanıklığım):

> ... Bölge binasına İKD ve İGD'den bazı arkadaşlar sürekli geliyor, yayınlarını sendika binasında satıyorlardı. Sık sık kendi toplantıları için salonu kullanıyorlardı. Onları uyarıyordum; böyle sık gelip burada oturmayın, yayınlarınızı da burada dağıtmayın, aksi halde başka sol gruplar da gelip yayınlarını sendikada satmak isterler diye. Bu uyarılarımdan rahatsız oluyorlardı. Nitekim Netaş fabrikasında, temsilcilikte İKD, İGD yayınlarının satılmasına TİP'li arkadaşlar karşı çıkmıştı ve ben haklı bulmuştum. Sınıf ve kitle sendikacılığını savunuyorduk çünkü...

Maden-İş ile MESS arasında 1976'da başlayan anlaşmazlık nedeniyle Maden-İş 33 işyerinde 11 bin kadar işçisiyle grev başlatmış ve bu grevler 1977'de yeni işyerlerinin katılımıyla büyümüştür (Milliyet, Ocak 1978). Çağdaş Hukukçular Derneği, İGD, İKD, TÜM-DER ve TMMOB'a bağlı odalar ve şube yöneticileri de yaptıkları açıklamalarla bu mücadeleyi maddi ve manevi olarak destekleyeceklerini ilan etmişlerdir. İGD, 18 Temmuz 1977 tarihli açıklamasında, Maden-İş'in ve DİSK'in kapısına kilit vurulmak istendiğini iddia etmiştir. İGD, işçi sınıfının ve onun demokratik sınıf ve kitle sendikal örgütü DİSK'in mücadelede en ön safta olduğunu vurgulamıştır (İGD Aylık Bülten, Özel Sayı, Temmuz 1977).

TKP de, İGD'nin eylemleriyle birçok genci etkisi altına aldığı ve işçi-gençlik dayanışmasını gerçekleştirdiği için bazı şubelerinin kapatıldığını ve bazı şubelerine de baskın düzenlendiğini söylemektedir (*Atılım*, Şubat 1977: 3).

29 Mayıs 1978'de DİSK Yürütme Kurulu, bir genelge yayınlayarak, işçi sınıfının disiplinine uymadığı gerekçesiyle İGD ile ilişkilerin askıya alındığını tüm örgütlere duyurmuştur. Kararda yer alan ifadeler bu kararın nedenlerini şu şekilde ortaya koymaktadır (DİSK Genelge, Gıda-İş Sendikası Şube Başkanlığı'na, No: 978/1073, 29.05.1978: 1-3):

> ...1 Mayıs 1978 kutlamasının hazırlık aşamasında alınan kararlara itiraz etmediği halde 1 Mayıs kutlaması sırasında bu kararlara ve işçi sınıfının disiplinine uymadığı ve DİSK'in örgütsel bütünlüğüne ve örgütsel bağımsızlığına saygı göstermediği, ayrıca üyesi olan bazı kişilerin DİSK üyesi sendikaların sınıf ve kitle örgütü olma özelliklerini unutup bu sendikaların bazılarının örgütsel bağımsızlığına müdahale ederek içişlerine karıştığını ve DİSK üyesi sendikalara karşı aynı işkollarında kurdurulan sendikaları teşvik ederek işçi sınıfının sendikal birliğini parçalamaya yönelik çabalara giriştiği saptanan İlerici Gençler Derneği (İGD) ile ilişkilerin askıya alınmasına karar verilmiştir.
>
> ...DİSK, bilimsel olarak örgüt bağımsızlığını titizlikle koruyacak, her türlü sapmaya, dar grupçu anlayışa ve tavırlara karşı kararlı bir biçimde mücadelesini sürdürecektir.

Lastik-İş Sendikası ise 25-27 Temmuz 1978 tarihinde İzmir'de Genel Yönetim Kurulu toplantısı yapmış ve bu toplantıda Genel Sekreter Celal Küçük tarafından bir rapor hazırlanmıştır. Bu rapor, hem İGD ve DİSK arasındaki ilişkiyi hem de DİSK'te var olan diğer sol örgütlerle TKP örgütlenmeleri arasındaki çekişmeleri göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Lastik-İş, hem DİSK'in politikası haline getirilen "cephe" politikasına uyulmamasını hem de İGD'ye karşı takınılan tutumu eleştirmektedir. Lastik-İş, DİSK'in düzenlediği bir toplantıda "silahlı mücadele türküleri söyleyenlere" aynı tavrın gösterilmediğini ifade etmiş; bu gibi hareketlerin gençliğin bölünmesini körüklediğini iddia etmiştir. Kurtuluş dergisinin DİSK 6. Genel Kurulu'nun ardından yayınlanan sayısında yer alan "DİSK yönetiminin daha demokratik davranarak ilerlemecileri (TKP'liler kastediliyor) temizleyeceği ve sosyalistlerin (kendilerini kastediyorlar) önünü açacağı" şeklindeki ifadeleri de bu duruma kanıt olarak göstermişlerdir. Ayrıca bu yayınların, bazı fabrikaların önünde DİSK'in Sesi gazetesi ile birlikte iç içe dağıtılması da bunu kanıtlar nitelikte görülmüştür. Bu durum DİSK'te yeni bir yönetim değişikliği olarak kabul edilen 6. Genel Kurul'dan sonra yaşanan değişimleri göstermektedir. Özellikle de gençlik örgütlenmeleri bağlamında TKP örgütlenmeleri ile DİSK arasında var olan ilişkinin nasıl değiştiğini göstermesi açısından bu kayda değer bir durumdur (1, 2, 3 Ağustos Ören Toplantısı ve DİSK "Görüşlerimiz" Basın Bildirisi, 01.08.1978: 10, 11).

Söylemlerde, yayınlarda ve izlenen politikalarda TKP etkisi

İlk olarak TKP'nin ortaya attığı ve bu nedenle de onunla özdeşleştirilen bazı söylemler daha sonra DİSK tarafından da kullanılmaya başlanmış ve konfederasyonun da benimsediği ve savunduğu söylemler haline gelmiştir.

Sosyalist çevrelerin daha çok "devrimci" ya da "sosyalist" sendikacılık kavramlarını kullandığı o dönemde TKP, Fransa'daki Genel Emek Konfederasyonu'nun (CGT) "sınıf ve kitle sendikacılığı" kavramını kullanmaya başlamış ve bu kavram DİSK yayınlarında da yer almaya başlamıştır. İlk olarak 1975 yılı Ekim ayında, yani 5. Genel Kurul'dan yaklaşık beş ay sonra, 16. sayısı yayımlanan DİSK dergisinde, "Devrimci Sendikacılık: Sınıf ve Kitle Sendikacılığı" başlıklı yazıda, bu konuya uzunca bir yer verilmiştir. Dere'ye göre, bu kavram hem "Sendika nasıl olmalıdır?" sorusuna bir yanıt olarak hem de o dönemde sendikal hareketi birleştirme çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Sendikalarda her tür görüşe sahip işçinin olabileceği kabul edildiği için sendikalar kitle örgütüdür; sınıfın çıkarlarını savundukları için de sınıf sendikacılığı olarak adlandırılmalıdırlar.

DİSK'in, Politika gazetesini satın alması da çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Koç, bu durumu, DİSK'in ve bazı sendikaların olanaklarının, TKP çizgisinde yayın yapan bir gazete için kullanılması olarak yorumlamaktadır. TİP

de Yürüyüş dergisi vasıtasıyla bu durumu sert bir şekilde eleştirmiştir. Yayın hayatına başladığında sahipleri arasında, İsmail Cem, Ercan Arıklı ve Kadri Kayabal'ın bulunduğu gazete yayın hayatında başarılı olamamış ve bunun üzerine Ankara Belediye Başkanı CHP'li Vedat Dalokay önce gazeteye para yardımı yapmıştır. Gazetenin bu yardımı gerektiği gibi kullanamamasından sonra ise gazetenin hisselerinin çoğunluğunu satın almıştır. Gazetenin başına ise arkadaşı Demirtaş Ceyhun gelmiş ve bundan sonra gazetenin tirajı artmaya başlamıştır. Ne var ki Kemal Türkler'in malvarlığı hakkındaki tartışmalar üzerine, Türkler'i eleştirmek gibi bir "hata" yapan gazete, hem DİSK üst yönetiminin hem de CHP'nin tepkisini çekmeye başlamıştır. Yine TİP'in iddiasına göre bir taraftan Basın-İş gazete üzerinde baskı kurmaya çalışırken bir taraftan da Genel-İş tarafından Dalokay'ın belediyede sıkıştırılacağına dair laflar edilmeye başlanmıştır. Sonuçta Dalokay, gazeteyi DİSK'e satmıştır ve hemen arkasından Ceyhun yönetimden uzaklaştırılırken Cem'in eski arkadaşları da tekrar gazeteye dönmeye başlamıştır (Yürüyüş, Kasım 1976).

DİSK'in satın almasından sonra da gazete istenilen tiraja ulaşamamış ve 1 Kasım 1977'de Maden-İş'e satılmıştır. DİSK, gazeteyi satın aldıktan sonra haberleşme ağının kurulmasına ve satışının örgütlenmesine çok önem vermiştir; hatta sırf bunun tartışılması amacıyla 21 Mayıs 1977 tarihinde sendikaların basın-yayın daireleri başkanları ve uzman kadroları ile birlikte bir toplantı yapılmıştır. Burada alınan kararlar Mehmet Karaca'nın imzasını taşıyan bir genelge ile tüm örgüte duyurulmuştur. Bu kararlara göre, konfederasyona bağlı tüm sendikalar, kendi yayın organlarında, Politika gazetesinin duyurusunu yapacaklar; konfederasyon tarafından bastırılacak olan Politika afişlerinin tüm yurtta afişleme çalışması yapılacak; Politika gazetesinin satışlarıyla ilgilenmek tüm DİSK üyelerinin görevi sayılacak ve sendika genel merkezleri ile Bölge, Şube ya da temsilciliklerin bulunduğu binalarda Politika gazetesinin satışı örgütlenebilecekti (DİSK Maden-Sen Genel Başkanlığı Yenişehir-Ankara, Genelge, No: 977/1041, 06.06.1977).

Dönemin, Dere ve Mutluay gibi TKP ve TİP militanları, gazetede yazanların kim olduklarının bilinmediğini ama TKP'li kişilerin çalıştığını ifade etmektedirler. Özellikle de aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde değinmeye çalışacağımız "Ulusal Demokratik Cephe" politikası konusunda, Politika gazetesinde çok fazla yayın yapılmış ve Karaca'ya göre sendika tarafından gazete bu konuda uyarılmamıştır. Bu da DİSK'in UDC politikasına karşı bir önyargı oluşmasına neden olmuş ve DİSK'in bu kavramla ne kastettiği kamuoyuna yeterince açıklanamamıştır.

TKP'nin, DİSK'teki etkinliğini göstermek için en fazla üzerinde durulan konulardan biri de DİSK'in, TKP'nin "Ulusal Demokratik Cephe" politikasını benimsemesidir. TKP'nin UDC politikası, aslında onun savunduğu ve "sosyalist devrime" geçiş aşaması olarak tanımlanan "İleri Demokrasi Aşaması" politika-

sıyla birlikte ele alınmalıdır. 1969 yılında gerçekleştirilen Komünist Partiler Zirve Toplantısı, TKP üzerinde birçok açıdan önemli etkiler yaratmıştır. Öncelikle, bu toplantı ile birlikte TKP artık bir Avrupa partisi olarak kabul edilmiş ve Avrupa toplantılarına katılmaya başlamıştır. Bu durumun birçok kişinin veya grubun TKP'ye katılmasında etkili olduğunu savunan görüşler de vardır (Feridun Gürgöz, kişisel görüşme, Haziran 2010). Ayrıca İleri Demokrasi Tezi'ne de son hali bu toplantıda verilmiştir; SSCB'nin "barış içinde bir arada yaşam" politikasına uygun bir şekilde, toplumsal bir devrim yoluyla değil de reformlar yoluyla sosyalizme varılabileceği kabul edilmiştir.

Aslında bu Stalin'in "tek ülkede sosyalizm" politikasının kabulüyle birlikte SSCB'nin diğer ülke komünist partilerini ve devrimlerini gözden çıkardığı ilk durum değildir. SSCB, 1937'de savaş ihtimali doğup da Türkiye gibi müttefiklere ihtiyacı olacağını düşündüğünde de TKP için tasfiye kararı almıştı. Ancak Moskova, Türkiye seksiyonunun dayatması üzerine bu kararı seperat yani adem-i merkeziyetçiliğe dönüştürmüştü (Babalık, 2005: 55). 1975'te, Hitler'in yenilgiye uğratılmasının 30. yıldönümü kutlanırken, SBKP MK, SB Yüksek Konseyi ve Sovyet Hükümeti'nin yayınladıkları çağrıda yer alan, "Sovyet halkı soğuk harp politikasına son verilmesi, ülkelerin iç işlerine karışılmaması, dünyada sürekli bir barışın ve güvenliğin sağlanması yolunda çağrı yapıyor" (*Atılım*, Mayıs 1975: 1) şeklindeki sözler de SSCB'nin izlediği reformist dış politikayı kanıtlar niteliktedir.

TKP kadrolarının uzun yıllardır yurtdışında, özellikle de Moskova'da yaşıyor olması zaten o dönem var olan Kremlin etkisinin, TKP politikalarında daha da etkin olmasına yol açmıştır. TKP'den tasfiye edilmiş olan "İşçinin Sesi" grubu ve Nihat Akseymen, İsmail Bilen'in, TKP ve komünizm düşmanlığı yapılmadan eleştirilmesi gerektiğini belirtmekte ve ayrıca onun devrimci bir özden uzak ve zaman zaman oportünistçe olan davranışlarını da bu Sovyet bürokrasisinin dayatmacılığına bağlamaktadır (aktaran Üstüngel, 2004).

TKP, 28-29 Ocak 1977 günlerinde Moskova'da "Konya Konferansı"[11] olarak bilinen bir toplantı düzenlemiştir. Atılım dönemiyle birlikte izlenen politikaların değerlendirilmesinin yapıldığı konferansta konuşan Bilen, Baştımar'ın TKP Merkez Komitesi 1. Sekreteri olma görevinden alındığı 24 Mayıs 1973 tarihli toplantıyı, "atılımın" başlatılması için çözümleyici kararların alındığı bir toplantı olarak tanımlamıştır. İleri Demokrasi Aşaması'ndan ise Atılım'da ilk defa 1974'ün Mart ayında bahsedilmiştir ve demokratik bir geçiş aşaması olarak tanımlanmıştır. TKP programına göre TKP'nin "yakın amacı" da işte bu ileri demokratik düzenin kurulmasıdır (*Atılım*, Mart 1974: 4). "Emperyalizmin, işbirlikçilerin, yerli yabancı büyük sermayenin, toprak beylerinin egemenliğine son verilecek bir aşama" olarak tanımlanan bu aşamaya ulaşılabilmesi için de bü-

11 Konya Konferansı denmesinin nedeni olarak TKP'nin Türkiye'de ve hatta Anadolu'nun göbeğinde olduğu mesajının verilmek istenmesi gösterilmektedir.

tün ulusal güçlerin "Ulusal Tek Cephe" altında toplanması gerekmektedir (*Atılım*, Ekim 1974: 2).

TKP MK Politik Büro üyesi Ahmet Saydan (Aram Pehlivanyan), TKP'nin 56. yıl dönümünde "TKP'nin Sesi" radyosunda yaptığı konuşmayla UDC politikası bağlamında TKP'nin CHP'ye olan yaklaşımını şu şekilde açıklamıştır (*Atılım*, Eylül 1976: 7):

> ...(TKP) burjuvazinin bütün ileri adımlarını destekler. CHP yöneticileri burjuva demokratik bir yönetimin uygulanmasından, TKP'ne konan yasağın kaldırılmasından yanadırlar. TKP bu tutumu ileri bir adım sayıyor...aynı yöneticiler, faşist yöntemlere, şeriatçılara, padişahlara karşı çıkıyor. Bu da ileri bir adımdır. Ama aynı CHP yöneticileri, hükümette iken orduyu Kıbrıs'a[12] sürdükleri zaman TKP onlara karşı çıktı... TKP hiçbir zaman unutmuyor ki ulusal burjuvazinin de iki yönü vardır. Bunlar birbirine terstir. İlerici yönü ile sömürücü yönü yan yanadır. Bundan ötürü de politikası zaman zaman tutarsızdır.

DİSK'in UDC'yi telaffuz etmeye başlaması ve bir politika olarak benimsemesi ise daha çok 5 Haziran 1977 genel seçimlerine yaklaşan dönemde gerçekleşmiştir. Bundan önce CHP'de yaşanan bir takım değişikliklere ve CHP'nin DİSK konusundaki tutumuna değinmek yararlı olabilir. 1966 yılında CHP Genel Sekreteri seçilen Bülent Ecevit ile birlikte CHP'de bir söylem değişikliği yaşanmıştır; TİP'in ve diğer sosyalist hareket ve dergilerin de etkisiyle CHP içinde antiemperyalist bir hareketliliğin başladığı söylenebilmektedir (Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 187). 12 Mart öncesinde sol söyleme ağırlık veren ve büyük ölçüde destek toplayan Ecevit ve taraftarları ile bunu bir tehlike olarak gören İnönü arasındaki gerginlik 12 Mart döneminde zirveye ulaşmıştır. İnönü'nün 12 Mart'ı onaylaması, Ecevit'in ise "demokrasiden uzaklaşıldığı" gerekçesi ile 12 Mart'a karşı çıkması iki cephe arasında var olan anlaşmazlığı ilerleten olaylardan biri olmuştur (Akşam, Aralık 1971). Bu çatışma, 30 Haziran 1972 günü yapılan CHP'nin 21. Olağan Kurultayı'nda Bülent Ecevit'in büyük bir oy farkıyla genel başkanlığa seçilmesi ile son bulmuştur. DİSK Genel Sekreteri Kemal Sülker, DİSK adına Ecevit'e bir telgraf çekmiş ve "Memleketin en köklü ve ciddi partisine Genel Başkan seçilmenizi derin saygılarımla kutlar, üstün başarılar dilerim." sözleriyle verilen desteği dile getirmiştir (DİSK Ajansı, Mayıs 1972). Nitekim Ekim 1973 genel seçimlerinde ve Aralık 1973 yerel seçimlerinde de DİSK, CHP'ye destek vermeye karar vermiş ve yapılan açıklamalarla CHP'nin 12 Mart

12 Burada hatırlatılması gereken bir nokta da DİSK'in Kıbrıs Barış Harekâtı'na yaklaşımıdır. Başlangıçta harekâta destek veren hatta Türk halkını kan bağışı yapmaya çağıran DİSK'in tavrı, Koç'a göre TKP etkisi ile bir değişim geçirmiştir çünkü TKP baştan beri bunun Amerikan yanlısı ve NATO'cu bir harekât olduğunu savunmuştur. 1977'de toplanan 6. Genel Kurul'da Kıbrıs sorununun gerçek sorumlusunun emperyalizm ile onun Türkiye, Yunanistan ve Kıbrıs'taki Türk ve Rum gerici, faşist işbirlikçileri olduğu vurgulanmıştır. DİSK'in her zaman için her iki toplumun karşılıklı çıkarlarını ve eşitliğini, kardeşliğini, adanın bağımsızlık ve bağlantısızlığını gözeten barışçıl bir çözümden yana olduğu ifade edilmiştir (Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 207-8).

sonrası dönemde, parlamento içinde ve dışında, demokrasinin, tüm özgürlüklerin ve işçi haklarının savunmasını yapmış bir parti olduğu belirtilmiştir. Anayasal özgürlükleri ve demokratik hakları ve uygarlıkçı bir anlayışı savunan tek parti durumunda olduğu için işçiler, köylüler, esnaf, memur ve tüm dar gelirli vatandaşlar, DİSK tarafından, CHP'ye oy vermeye çağrılmıştır (DİSK Aylık Kültür ve Siyaset Dergisi, Sayı: 4-5, Eylül-Ekim 1973: 16, 17).

Koç'a göre TİP'in kapatıldığı ve sosyalist solun büyük darbe yediği 12 Mart döneminden çıkışta CHP ile yakınlaşma (ya da öyle gözükme) DİSK yönetimi için yeni olanaklar yaratmıştır. Bu yakınlaşma hali DİSK'e önemli bir meşruiyet sağlarken DİSK'in TİP'le ilişkileri nedeniyle DİSK'ten uzaklaşmış ama Türk-İş'in politikalarından da rahatsız olan sendikalar ile bazı bağımsız sendikalar DİSK'e yakınlaşmışlardır. Koç, bazı kişilere göre "umudumuz Ecevit" sloganının da ilk kez Maden-İş tarafından ortaya atıldığını belirtmektedir (Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 188).

Koç, 73 seçimlerinde DİSK'in CHP'yi desteklemekteki amaçları ile DİSK yönetiminin TKP'lilerin denetimi altına girdiği dönemlerde, CHP'ye verilen desteğin gerekçelerinin farklı olduğunu vurgulamaktadır. (Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 190). Gerçekten de 21-22 Şubat 1977 tarihlerinde ortak bir toplantı yapan DİSK Genel Yönetim Kurulu ile Başkanlar Konseyi de önceki seçimlerden farklı olarak bu kez DİSK'in CHP'yi "ileri demokratik düzenin" kurulmasının ön şartı olarak destekleyeceğini[13] açıklamıştır (DİSK Ajansı, 22.02.1977, No: 977/27):

> ...bugün ülkemizde iktidara en güçlü aday durumunda bulunan tek ilerici ve demokrasiden yana örgüt olan CHP'yi 1977 genel seçimlerinde DİSK'in V. Genel Kurulu 33 nolu kararı doğrultusunda ve ileri demokratik bir düzenin kurulmasının ön şartı olarak desteklemeye; tüm demokratik kitle örgütleri ile demokrasiden yana olan tüm siyasal partileri de aynı doğrultuda davranmaya çağırmaya...karar vermiştir.

Seçimlerin amacını Demirel hükümetini yenilgiye uğratmak ve demokratik, barışçı bir hükümeti işbaşına getirmek olarak tanımlayan TKP, bunun için de bütün ulusal demokratik güçleri eylem birliğine çağırmaktadır (*Atılım*, Nisan 1977: 4). Bunların yanı sıra en önemlisi de TKP'ye göre gerici-faşist güçlerin, seçimler yoluyla yenilgiye uğratılmasıyla, TKP üzerindeki yasak da kaldırılacak ve işçi sınıfının politik birliğinde nitel bir sıçrama olacaktır (*Atılım*, Mayıs 1977: 3).

13 DİSK'in CHP'yi destekleme kararı alması sürecinde yaşanan tartışmaların bir kısmını gösteren el yazması bir belgeye göre DİSK, CHP'yi şartlı desteklemeyi düşünmüş ve hatta Kenan Akman da CHP il başkanı olduğu halde şartlı destekleme taraftarı olduğunu beyan etmiştir. CHP'den beklenenlerden biri, ilk altı ay içinde, 141-142'nin kaldırılmasıdır fakat CHP'nin bu maddeyi kaldırmayı değil değiştirmeyi düşündüğü de bilinen bir şeydir. Neticede CHP'nin desteklenmesine ve sosyalist partilerle de diyalog kurulup seçimlere katılmamalarının temin edilmesine ve CHP'yi desteklemeye davet edilmelerine karar verilmiş, ayrıca gerektiği zaman kamuya inebilmek amacıyla satın alındığı belirtilen Politika gazetesinin de CHP'yi destekleme sürecinde kullanılmasına karar verilmiştir.

1977 seçimlerinde CHP'nin yüksek oy oranına rağmen tek başına iktidar olacak gücü bulamayışı ve 2. Milliyetçi Cephe hükümetinin kurulması ile birlikte, hem TKP hem de DİSK yayınlarında UDC çağrısı artarak devam etmiştir. 28 Temmuz 1977'de Kemal Türkler, UDC ile ilgili ilk demecini vermiştir; 2. Cephe hükümetine karşı tüm örgüt ve güçlerin Ulusal Demokratik Cephe içinde bir araya gelmelerinin acil bir görev ve zorunluluk olduğunu ve CHP'nin de bu konuda gerekli yerini alması, işlev ve görevlerini yerine getirmesi gerektiğini ifade etmiştir (Canan Koç ve Yıldırım Koç, 2008: 379).

22, 23, 24 Eylül 1977 günlerinde toplanan DİSK Başkanlar Konseyi, UDC'nin eyleme geçirilmesi ve yaygınlaştırılması için izlenecek yollar konusunda bazı kararlar almıştır. Tüm ilerici ve demokratik kişi, kuruluş ve güçlerin ortak program ve ortak eylem içinde UDC'de birleşmesi çağrısının hayata geçirilmesi için oybirliği ile karar alınmıştır. Bunun yaygınlaştırılması için beş ayrı bölgede fabrika, işletme, işyeri temsilcilerinin katılımının sağlanacağı DİSK Bölge Temsilciler Meclislerinin toplanmasına karar verilmiştir. Bunun üzerine İzmir, Bursa, Adana, Ankara ve Samsun kentlerinde birçok ilden gelen temsilci ve sendika yöneticisinden oluşan Bölge Temsilciler Meclisleri toplanmış ve UDC'nin önemi her birinde tekrar vurgulanmıştır (DİSK Çağrısı, TÜSTAV DİSK Arşivi, Zarf No: 3406).

9 Ekim 1977'de bu kez DİSK Genel Temsilciler Meclisi, İstanbul'da toplanmış ve açılış konuşmasını yapan Kemal Türkler, cephenin hiç kimsenin tekelinde olmadığını, programın ortaklaşa hazırlanacağını ve hiçbir kuruluşun başka bir kuruluşun iç işlerine karışmayacağını vurgulamıştır. Politika gazetesinin haberine göre, toplantıda konuşan DİSK 8. Bölge (Bursa) Temsilcisi (TKP'li) Sıtkı Coşkun UDC konusunda önerilerde bulunmuş ve bunların hayata geçirilmesi için aktif yığın eylemleri yapılması gerektiğini vurgulamıştır; Coşkun'un önerileri büyük bir coşkuyla kabul edilmiştir (*Politika*, Ekim, 1977).

TKP, seçim sonrasında, UDC'nin öneminin daha da arttığına dikkat çekmiş ve hâlâ faşizm yolunun zorlanması ve hükümetin halka dayatılmak istenmesinin, ilerici güçlerin dağınıklığından ve hâlâ UDC'nin kurulamamış olmasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Bilen, "TKP'nin Sesi" radyosuna verdiği demeçte, egemen güçlerin artık TKP'nin legale çıkması gibi yeni bir korkuya sahip olduğunu ve emekçi yığınlara inen TKP'nin bundan sonra da inmeye devam edeceğini söylemiştir. Bilen ayrıca, işçi sınıfının tek başına düşmanları yenemeyeceğini, bu yüzden de UDC'ye ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir (*Atılım*, Ekim 1977: 1).

Diğer taraftan faşizm tehlikesinin de arttığını işaret eden TKP, egemen çevrelerin bir hedefinin de DİSK olduğuna ve bazı CHP'li sendikacıların da böyle bir saldırının aleti durumuna düştüklerine dikkat çekmiştir. CHP'li yöneticilerin mevcut durum karşısındaki tavrı da suskun ve pasif olarak değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir (*Atılım*, Kasım 1977: 1).

CHP ise UDC'ye karşı olumsuz bir tavır takınmıştır; CHP Genel Başkanı Bülent Ecevit, yaptığı açıklamayla UDC'nin ulusu cephelere bölmek anlamına geleceğini dile getirmiştir. Genel Sekreter Orhan Eyüboğlu da kitle eylemlerine karşı olduklarını açıklamıştır (*Politika*, Eylül 1977). Politika'da, Dr. Bülent Köksal imzası ile yayımlanan bir yazıda, UDC'nin siyasal bir nitelik taşımayan DİSK tarafından ortaya atıldığı ve DİSK'in, 1977 seçimlerine kadar bu tip siyasi örgütlenmeleri başarıyla denetleyebilen CHP'nin, bu kez önüne geçtiği ifade edilmiştir. Yazara göre bu durumun, DİSK'in oy potansiyeli olmadığı için, işçi oylarını almaya devam edecek olan (ve bu nedenle de bu durumun ne ifade ettiği tartışmalı olan) CHP'nin politik alanına, müdahale anlamı taşıdığı söylenebilir (*Politika*, Ağustos, 1977).

DİSK'teki diğer sol gruplar ve TİP'li sendikaların tasfiyesi meselesi

Araştırmamıza konu olan dönemde, DİSK içerisinde, TKP dışındaki başka sol grupların da var olduğu bilinmektedir. Ege ve Akdeniz'de daha çok Kurtuluş etkiliyken taşrada Dev-Yol'un etkili olduğu söylenmektedir. Bunun dışında tabi ki II. TİP de DİSK'e bağlı bazı sendikalarda etkindir ve bu durum daha sonra TKP'nin TİP'i sendikal hareketten tasfiye ettiği konusundaki tartışmaların doğmasına yol açmıştır.

Kurtuluş, TKP'nin izlediği politik hat konusunda en sert eleştirileri yapan gruplardan biri olmuştur. Kurtuluş, Sovyet ideologlarının, kapitalizmin ileri derecede gelişmiş olduğu metropol niteliğindeki ülkeler için önermiş olduğu ve daha sonra bazı revizyonist Avrupa Komünist Partileri tarafından da kabul edilen İleri Demokrasi Tezi'ni kabul eden TKP'nin devrim kavramını basit bir hükümet değişikliği olarak gördüğünü söylemektedir. TKP programında yer alan TKP'nin parlamentarizme karşı olmadığı şeklindeki ifadeye dayanarak, Leninistlerin burjuva devlet aygıtının bir kurumu olan parlamentarizme karşı olduğunu fakat sadece parlamentodan devrimci amaçlarla yararlandıklarını söyleyerek TKP'nin Leninizm'den ayrı bir politika izledikleri belirtilmiştir. Ayrıca Sovyetler'in İleri Demokrasi Tezi'nin TKP tarafından yanlış yansıtıldığını öne süren Kurtuluş, ileri demokrasi aşamasında demokratikleştirilen devletin daha sonra sosyalizme geçiş aşamasında yıkılması gibi bir durumun söz konusu olmadığını; TKP'nin böyle yansıtarak ona ihtilalci bir öz kazandırmaya çalıştığını iddia etmiştir. Kurtuluşçular ayrıca, 1971 sonrası sosyalist hareketin dağınıklığından yararlanarak geçici bir ilerleme kaydettiğini söyledikleri TKP'nin artık reformcu yönünün ortaya çıkmaya başladığını ve sendikal harekette de bunun sonuç vereceğini ileri sürmüştür (Erginbay, Şubat 1978).

1 Mayıs 1975'te kurulan II. TİP esas olarak I .TİP'in mirasını sahiplenmiş ve TKP'ye karşı kendisinin de var olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştır. TKP'nin Tür-

kiye'de örgütlenme kararı alması ile birlikte Behice Boran'a TİP'i kurmamaları fakat birlikte TKP'nin örgütlenmesini yapmaları konusunda gelen teklif, Boran tarafından reddedilmiş ve sınıf hareketinin artık TİP tarafından temsil edileceği açıklanmıştır (Babalık, 2005: 84). 1977 Ocak ayında Moskova'da yapılan "Konya Konferansı'nda", Zagladin'in "Türkiye'de işçi sınıfı partileri birden fazladır, bunlardan biri de TİP'tir" şeklindeki açıklamasına tepki gösteren Bilen'in "Türkiye'de işçi sınıfının bir tane partisi vardır" şeklindeki karşı çıkışı iki parti arasındaki çekişmeyi örnekler niteliktedir. Bilen ayrıca, Sovyet yanlısı olan TİP ile bir cephede yer alınabileceğini ama Sovyetler'in istediği gibi aynı partide birleşmenin mümkün olmadığını vurgulamıştır.

II. TİP, 1977 seçimlerinden önce CHP ile işbirliği yapma kararı almış fakat Ecevit ile görüşen Boran, CHP'nin buna kapalı olduğunu görmüş ve onu sert bir dille eleştirmeye başlamıştır. II. TİP, seçime katıldığı illerde tam bir hayal kırıklığına uğramış ancak aynı yıl yapılan yerel seçimlerde oylarını artırabilmiştir. II. TİP'in kurulduğu dönemde kendisine bu kadar güvenmesinin nedenleri arasında o dönemde henüz TKP de dahil diğer sol örgütlerin kendisine rakip olacak konumda olmaması da gösterilmektedir. DİSK'in 5. Genel Kurulu henüz yapılmamıştır ve genel kurula gidilirken DİSK'teki en etkin örgüt TİP'tir. Bu durum Yürüyüş dergisinde şu şekilde ifade edilmektedir (akt. Aydınoğlu, 2007: 306):

> TİP'in kurucular listesinde yer alan isimlerden, DİSK'e bağlı sendikalardan partiye önemli destek sağlandığı anlaşılıyor. Bu sendikalar arasında ilk göze çarpanlar: Sosyal-İş, Kimya-İş, Turizm-İş, Tek-Bank-İş, Hür cam-İş ve Keramik-İş'tir.

DİSK'te ve DİSK'e bağlı sendikalarda TKP etkisi arttıkça buralardaki TİP'lilere söz hakkı tanımamak ya da TİP'in etkin olduğu bu sendikalar karşısında yeni sendikalar kurmak şeklinde bir yol izlendiği dönemin TKP üyeleri tarafından bugün söylenebilmektedir (Sevinç Öztaş; Berdan Dere, kişisel görüşme, Haziran 2010, Nisan 2010). Bazı sendikalarda yaşanan TKP-TİP arasındaki bu çekişmeye bir örnek Yürüyüş dergisinden yaptığımız alıntıda TİP'e destek veren sendikalar arasında da adı geçen Sosyal-İş sendikasında yaşanmıştır.

12 Mart döneminin sona ermesiyle birçok bağımsız sendika DİSK üyesi olmuştur ve DİSK'e katılan bu ilk bağımsız sendikalardan biri de daha önce DİSK yönetiminde olan fakat daha sonra II. TİP'in kurucuları arasında yer alan Özcan Kesgeç'in genel başkanlığına geldiği Sosyal-İş sendikasıdır. Diğer taraftan DİSK'in ilkelerine göre her iş kolunda bir sendikanın bulunması gerekmektedir fakat bağımsız sendikaların DİSK'e üye olmasıyla birlikte bazı işkollarında birden fazla sendika DİSK üyesi konumuna gelmiştir. Bu durumda DİSK ana tüzüğünün 14. maddesine göre yapılması gereken şey bu sendikaların birleştirilmesi ve bunun için de bir birleştirme komisyonu kurulmasıydı. Sosyal-İş'in ay-

nı iş kolunda kurulmuş olan Tek-Bank-İş ile birleştirilmesi için de DİSK Yürütme Kurulu, 10 Haziran 1975 günü birleştirme komisyonu kurmuştur. İki sendika birleşmeleri için karşılıklı olarak hiçbir şart öne sürmemiş ve anlaştıklarını komisyona bildirmişlerdir. Bu durumda komisyon da birleşme tarihini iki sendikaya bırakmış ve bu iki sendika da 1975 Kasım ayı içerisinde genel kurul yapmaya karar vermiştir. Bu arada aynı iş kolunda kurulu olan Teknik-İş 1975'in Ekim ayı sonlarında DİSK üyesi olmuş ve bu sefer üç sendikanın birleşmesi gündeme gelmiştir. Teknik-İş'in de birleşme için biraz zamana ihtiyacı olduğunu söylemesiyle bu üçlü birleşme 1976 baharına kalmıştır. Sosyal-İş, Ocak 1976'da birleşme sürecinin hızlanması için çağrı yapmış fakat DİSK önce Sosyal-İş ile Tek-Bank-İş'in birleşmesi daha sonra Teknik-İş'in katılması yönünde karar beyan etmiştir. Sosyal-İş bunun yanlış olduğunu düşünse de karara uyacağını açıklamıştır. 1 Mart 1976 tarihinde ise bu defa Teknik-İş birleşmenin çabuklaştırılması için çağrıda bulunmuş fakat 16 Mart 1976 günü üç sendikanın bir araya gelecek olduğu toplantıya katılmamıştır. Bunun üzerine Sosyal-İş, 26 Mart 1976 tarihinde DİSK'ten ne yapılması gerektiği konusunda öneri istemiş fakat 30 Mart 1976 günü DİSK üyeliğinden düşürüldüğünü TRT haber bülteninden öğrenmiştir (Yürüyüş, Nisan 1976).

DİSK üyeliğinin düşürüldüğünü TRT'den öğrenen Özcan Kesgeç, DİSK tarafından kendilerine bir tebligat yapılmadığını belirtmiş ve DİSK Yürütme Kurulu'nun birleşme konusunda eksik bilgilenmesinin söz konusu olduğuna inandıklarını belirtmiştir. 3 Mart 1976'da üç sendikanın bir araya gelerek toplantı yaptığını ve 26 Mart'ta da DİSK'e bu konuda son yazılarını gönderdiklerini belirten Kesgeç, DİSK Yürütme Kurulu kararının gerçekler karşısında değişeceğini umduklarını söylemiştir. TİP'e göre ise bu çok iyimser bir değerlendirmedir ve asıl sorun DİSK'in gerçek birliği sağlama çabasındaki kişi ya da kuruluşlara karşı olan olumsuz tavrıdır (Yürüyüş, Nisan 1976).

Sosyal-İş, DİSK üyeliğinden düşürülmesine itiraz etme amacıyla Bakırköy Asliye Hukuk Mahkemesi'ne başvurmuş ve mahkeme 9 Mart 1976 günü Sosyal-İş'in DİSK üyeliğinin devam ettiğine karar vermiştir. Bütün bunlardan sonra DİSK Birleştirme Komisyonu, 24 Haziran 1976 günü, Sosyal-İş'te örgütlü banka işçilerinin Bank-Sen'e devredilmesine karar vermiş ve 27 Haziran 1976 günü de DİSK Yürütme Kurulu tarafından, Sosyal-İş'in Teknik-İş sendikasına katılması kararı alınmıştır. Sosyal-İş Genel Kurulu ise bunun DİSK ana tüzüğü ve sınıf sendikacılığına aykırı olduğunu söyleyerek bu karara karşı çıkmış ve bir kez daha DİSK üyeliğinden düşürülmüştür. Sosyal-İş ancak DİSK 6. Genel Kurulu'ndan sonra, 22 Ağustos 1978 tarihinde, yeniden DİSK üyeliği kazanmıştır (Koç, 2003: 387, 388).

TİP-TKP çatışmasının varlığını hissettirdiği bir diğer sendika da yine II. TİP'in kurucuları arasında yer alan Dinçer Doğu'nun genel başkanlığındaki Kimya-İş sendikasıdır. DİSK'in kurulmasından sonra DİSK'e katılan Kimya-İş,

Petrokimya-İş sendikası ile birleştikten sonra Petrol Kimya-İş adını almıştır. Bu arada Petkim-İş sendikası da DİSK'e katılmış ve aynı iş kolundaki bu iki sendikanın da birleşmesi meselesi gündeme gelmiştir. DİSK Birleştirme Komisyonu, Petrol Kimya-İş'in kendisinden çok daha küçük bir sendika olan Petkim-İş'e katılmasına karar vermiş ve gerekçe olarak da Petkim-İş'in malvarlığının daha çok olmasını göstermiştir. Petrol Kimya-İş ise bu kararı eleştirmekle birlikte karara uyacağını açıklamıştır (Koç, 2003: 389).

Genel Başkanlığını TİP üyesi Mustafa Aktulgalı'nın yaptığı Keramik-İş sendikası da TKP tasfiyeciliğinden etkilendiği iddia edilen sendikalardan biridir. Keramik-İş'in karşısına 23 Ağustos 1976 tarihinde İzmir'de Beton-İş sendikası kurulmuştur. Bu iş kolunda örgütlenmenin zaten zor olduğunu belirten Dere, İzmir'de Beton-İş kurulsun mu diye bir tartışma yaşanmadan sendikanın kurulduğunu ve bunun da TKP'nin kararı olarak algılandığını ifade etmektedir. Ancak Dere'ye göre aslında insanların birbirini bile tanımadığı bir partide bu şekilde karar alabilecek bir merkez yoktur ve yapılan bu sendika kurma işi de yanlış bir iş olmuştur (Berdan Dere, kişisel görüşme, Nisan 2010).

Bir diğer anlaşmazlık da Turizm-İş sendikasında yaşanmıştır. Sendikanın iki yöneticisi TİP üyesidir fakat tabanda TİP etkisi yoktur. Burada TKP etkisi Sıtkı Coşkun ve Berdan Dere'nin çalışmaları sonucunda artmıştır ve bunun üzerine Coşkun ve Dere'nin sendikadaki görevlerine son verilmiştir. Bundan sonra yapılan kongrede genel başkan ve genel sekreter yeniden göreve seçilmiştir. Sendikadan ayrılmış olsalar dahi kongreye delege olarak katıldıklarını söyleyen Dere, isteselerdi bu kongrede genel başkan ve genel sekreteri değiştirebileceklerini belirtmektedir. Bununla birlikte ikinci bir kongre yapılmış ve bu sefer tüm yönetim değişmiştir. Yıldız'a göre bu olayda asıl TİP'lilerin tasfiyesini isteyen DİSK yönetimidir ve bunun olmasını daha birinci kongrede beklemişlerdir (Yıldız, 2008: 175). Böylece DİSK yönetiminin TİP'i bir sendikadan daha tasfiye etmiş olacağını söyleyen Yıldız'ın bu fikrini, aslında TKP-TİP çekişmesi dışında DİSK-TİP çekişmesinin bu olaylarda etkili olduğunu söyleyen Dere de desteklemektedir. Buna göre sendikalarda yaşanan bu olayların nedeni olarak sadece TKP-TİP çekişmesi değil, Türkler ile TİP yönetimi arasında bariz bir şekilde var olan problemin de görülmesi gerekmektedir.

DİSK 6. Genel Kurulu ve TKP Atılımı'nın son dönemi

30 Eylül 1977 tarihinde DİSK Yürütme Kurulu'nun, yedi uzmanın işine son verilmesi yönünde karar alması ve TKP'lilerin buna şiddetle karşı çıkmasıyla DİSK içerisinde bir gerginlik başlamıştır. Bunun devamında 14 Ekim 1977 günü, Abdullah Baştürk başkanlığında, DİSK'e üye 27 sendikadan 26'sının katıldığı bir toplantı yapılmış ve DİSK 6. Olağan Genel Kurulu'nun tüzükte öngörülenden altı ay önceye, 22 Aralık 1977 tarihine çekilmesine karar verilmiştir. Ay-

rıca DİSK Onur Kurulu da üye sendikalar arasında yaşanan çatışmalardan sorumlu tutulan Mehmet Karaca'ya bir ay, Maden-İş Genel Sekreteri Mehmet Ertürk ve Genel Başkan Vekilleri Bahtiyar Erkul, Kemal Daysal, Halit Erdem ve Murat Tokmak'a ikişer ay DİSK üyeliğinden geçici ihraç cezası vermiştir (Koç, 2003: 416).

Dere'nin gelirken olacakları fark ettiklerini söylediği kongrede, büyük bir yönetim değişikliği yaşanmış ve TKP'li kadrolar DİSK yönetiminden uzaklaştırılmışlardır. Genel Başkanlık seçimlerinde Abdullah Baştürk, Kemal Türkler'i önemli bir farkla geride bırakarak genel başkan seçilirken daha önce TKP taraftarı olan fakat kongrede saf değiştiren ve Baştürk tarafından aday gösterilen Fehmi Işıklar da genel sekreter olarak seçilmiştir.

6. Genel Kurul'un bir numaralı kararı, anti-emperyalist, anti-faşist ve anti-tekel cephenin oluşturulmasının zorunlu olduğu yönünde olmuştur fakat daha sonraki yayınlarda artık UDC adı telaffuz edilmeyecek, bunun yerine Demokratik Platform'dan bahsedilmeye başlanacaktır. 1978 Ören toplantısında konuşan Baştürk, 5 Ocak 1978'de hükümeti kuran CHP'nin, halktan yana alacağı önlemlerin ve işçi sınıfının isteklerini yerine getirme çabalarının desteklenmeye devam edeceğini açıklamıştır (DİSK Ajansı, Ağustos 1978). Bu toplantıda alınan kararlarda DİSK'in sosyalist bir düzen için savaştığı yönünde ifadeler de yer almıştır. Diğer taraftan 1960'larda anti-komünist (Koç, 2003: 437) konuşmalar yapmış olan Baştürk tarafından bu sözlerin dile getirilmesi de dikkat çekicidir. Bu durumu, hâlâ sol örgütlerin etkili bulunduğu DİSK ve DİSK'e bağlı sendikalarda, Baştürk'ün kendi etkinliğini sağlama çabası olarak görmek mümkündür.

14-15-16 Şubat 1979 günü toplanan DİSK Yönetim Kurulu, Türkiye Maden-İş Sendikası, Bank-Sen, Baysen ve Yeraltı Maden-İş Sendikaları hakkında verilen Onur Kurulu kararlarını açıklamıştır. Bu sendikalar ve yöneticileri özellikle de sınıf ve kitle sendikacılığı ilkesine uymamak ve dar ve sekter politik tavırlar takınmakla ve DİSK Yönetim Kurulu'nun 22-23-24 Ağustos 1978 tarihli toplantısında alınan kararlar sonucunda da kendilerine çeki düzen vermemekle suçlanmışlardır. Yönetim Kurulu kararı, DİSK 6. Genel Kurulu'nun "DİSK'e parti görevi yaptırma" eğilimini ve bu eğilimin tasfiyeci metodunu mahkûm ettiğini belirtmiştir. Kitle örgütlerini, politik örgütlerin yerine koyan bu mantığın ve tasfiyecilik yapan bir eğilimin egemen olduğu bir kısım üye sendikanın, 6. Genel Kurul'dan bu yana, özellikle de kitle eylemlerinde, tüzük ve organ tanımaz bir biçimde örgüt bütünlüğünü yaralayan davranışlarda bulundukları belirtilmiştir (Maden-İş, Bank-Sen, Baysen, Yeraltı Maden-İş DİSK Onur Kurulu'na Sevk Dosyası, TÜSTAV DİSK Arşivi, Zarf No: 1124, 15.03.1979).

DİSK Onur Kurulu kararlarına göre, Türkiye Maden-İş Sendikası 20.2.1979'dan itibaren 1 yıl süreyle DİSK üyeliğinden geçici olarak ihraç edilmiş; Yürütme Kurulu üyelerinden Murat Tokmak, Kemal Daysal, Halit Erdem ve Mehmet Ertürk üyelikten kesin olarak ihraç edilmiş; yine Yürütme Kuru-

lu üyelerinden Kemal Türkler, Bahtiyar Erkul ve Şinasi Kaya 20.2.1979'dan itibaren 1 yıl süreyle geçici olarak üyelikten ihraç edilmiştir. Bank-Sen ve Baysen sendikalarının 1 yıl süreyle geçici olarak ihracına karar verilirken, Yeraltı Maden-İş sendikası da dört ay süreyle geçici ihraç cezasına çarptırılmıştır (Maden-İş, Bank-Sen, Baysen, Yeraltı Maden-İş DİSK Onur Kurulu'na Sevk Dosyası, TÜSTAV DİSK Arşivi, Zarf No: 1124, 15.03.1979).

TKP, Atılım'da, DİSK kongresini değerlendirmiş ve tabanın gücü sayesinde sınıf ve yığın sendikacılığı ilkelerinin korunduğuna dikkat çekmiştir. Bu bakımdan TKP'ye göre kongre sonuçları, işçi sınıfının birliğine ve TKP'ye karşı saldırı fırsatı arayanlara istediği sonucu vermemiştir. Bununla birlikte DİSK yönetim ve karar organlarının bileşiminin, işçi sınıfının birliğini güçlendirici, DİSK geleneklerini ve tabanın eğilimlerini yansıtıcı nitelikte olmadığı da ifade edilmiştir (*Atılım*, Şubat 1978: 2). Gerçekten de TKP'nin yönetim düzeyinde DİSK'ten tasfiye edilmesi ya da güçlü olduğu sendikaların çeşitli ihraç cezalarına çarptırılması onun taban gücünü yok etmemiş ve TKP, DİSK'te var olma çabasını devam ettirmiştir. 1980 Haziranı'nda yapılan 7. Genel Kurul'da bir uzlaşma sağlanmış fakat hemen arkasından gelen 12 Eylül bunu anlamsızlaştırmıştır (Koç, 2003: 442). Bundan daha önce ise TKP'nin asıl sorunu kendi içindeki tartışmalar ve bölünmeler şeklinde baş göstermiştir. TKP içerisindeki bu sorunlar her ne kadar, bu makalenin konusu dışında, daha ayrıntılı bir incelemeyi gerektirse de konuya burada kısaca yer vermemiz Atılım Dönemi'nin sonuna dair fikir edinebilmek açısından yararlı olacaktır.

TKP Atılım kararı aldıktan sonra örgütlenmeye ilk olarak Avrupa'dan ve kendisine en yakın olan Batı Berlin'den başlamıştır. Batı Berlin'deki Türkiyeliler arasında örgütlenen iki kişi Ali Durak ve Metin Demir isimli iki genç olmuştur. Bu kişiler daha sonra partinin İngiltere örgütlenmesi ile çatışmaya girecek olan Almanya örgütlenmesinin önde gelen isimleri olmuştur. "Sağ kanat" olarak adlandırılan Almanya ile İngiltere arasında bir yaklaşım farkı vardır ve bunun yarattığı çatışma "İşçinin Sesi" olarak bilinen İngiltere grubunun tasfiye edilmesi sürecine kadar devam edecektir.

İsmail Bilen, 1977'nin sonlarında İşçinin Sesi grubunun lideri olan Nihat Akseymen'den, "Emperyalizmin Zayıf Halkası Türkiye" isimli bir broşür yazmasını istemiştir. Akseymen, bu broşürü yazdıktan sonra, 1978 MK toplantısında, Atılım redaktörlüğü görevine getirilmiştir. Bunun nedeni olarak İşçinin Sesi gazetesinin Atılım'dan daha etkili olması ve bu yüzden İşçinin Sesi'nin yayınının durdurularak Atılım'a dahil edilmek istenmesi olduğu şeklinde görüşler vardır (aktaran Babalık, 2005: 150). Ne var ki bu görevi üstlenmek için Batı Berlin'e gelen Akseymen'e Leipzig'e gitmek için vize verilmemiştir. Bu durumun nedeni olarak çatışmalı olduğu Almanya örgütlenmesinin Almanya Sosyalist Birlik Partisi'ni kullanarak Akseymen'in buraya gelmesini engellemesi gösterilmektedir (Yıldız, 2008: 253). Bunun üzerine Akseymen, İngiltere'ye geri dön-

müştür ve bu arada broşür de yayımlanmıştır. Başta olumlu tepkiler alan broşür, 1979'da Akseymen'in partinin politik hattıyla uyuşmayan bir kitap yazmak ve kendi başına yayımlamak suçlamasıyla MK'dan alınmasına neden olmuştur. Hemen arkasından yapılan MK toplantısında da bu kararın hiç tartışmaya izin verilmeksizin MK üyeleri tarafından onaylanması bizzat İsmail Bilen tarafından istenmiştir. Böylece "sağ" Almanya örgütünün tasfiye edilmesi beklenen toplantıda, "sol" İngiltere örgütü tasfiye edilmiştir. Bu konuda herkesin en çok kafasını karıştıran ise toplantıdan önce "sağ"ın tasfiye edilmesi için kulis çalışması yapan Aydın Meriç'in toplantıda saf değiştirerek Almanya örgütlenmesinin yanında yer almış olmasıdır.

Nihat Akseymen, TKP MK Politik Bürosu önünde yaptığı "savunmada", olayın bir "disiplinsizlik" suçu olarak yansıtılmasını eleştirmiş ve yazdıklarını önce Politik Büroya göstermesi gerektiği şeklinde bir karar olmadığını söylemiştir. 1 Mayıs 1977'den beri partide bir tıkanıklık olduğunu da dile getiren Akseymen, ideolojik tartışmanın yapılmadığını, bu yüzden de örneğin CHP'nin her ileri adımının destekleneceği ve her yanlışının eleştirileceği şeklinde sürekli tekrarlanan sözlerin, CHP'nin iktidar olmasından beri, hiçbir şekilde gerçekleştirilmemiş olmasını eleştirmiştir. Partinin yayın organlarının halini "korkunç" olarak tanımlayan Akseymen, Atılım'ın eklektik yapısını ve birbiriyle çelişen yazılarını da eleştirmiştir. Akseymen'e göre bir tıkanma ile karşı karşıya kalan partinin yapması gereken şey konuşmaları, tartışmaları kapalı kapılar ardından çıkararak militanlara götürmek ve yapıcı bir ideolojik ortam yaratmaktı (Nihat Akseymen (R. Yürükoğlu), Irmak Gibi Mektuplar 1974-1976, 2003: 289-293).

Yıldız'a göre, "İşçinin Sesi olayı" TKP'de işlerin yolunda gitmediğine dair ilk sinyallerden biri olmuştur ve TKP'de başlayacak olan çözülmenin ilk belirtisi de yine bu olaydır (Yıldız, 2008: 255). Ne var ki bu durum o zaman gerektiği gibi kavranamamış ve parti içinde bir tartışma ortamı yaratılamamıştır.

Nihat Akseymen'in tasfiyesinin, Almanya örgütlenmesinin etkisiyle olduğu kadar SSCB'nin de etkisiyle olduğunu düşünenler de vardır. Buna göre Türkiye'de devrimi amaçlayan illegal bir partinin varlığını istemeyen ve bu durumu 1977 Konya Konferansı'nda, Türkiye'de birden fazla işçi sınıfı partisi (TİP'i de kast ederek) olduğunu söylemesiyle de gösteren SSCB, legale çıkma imkânı kalmayan TKP'nin likidasyonunu amaçlamış ve İşçinin Sesi'nin tasfiyesi ile ideolojik likidasyon gerçekleşmiştir. Örgütsel likidasyon ise zaten 12 Eylül ile birlikte gelmiştir (Babalık, 2005: 152, 153). Dediğimiz gibi bu konu, bu makalenin sınırlarını aşacak kadar detaylı bir analiz gerektirmektedir fakat TKP Atılım döneminin sona ermesinin birden fazla nedeni olduğu da görülebilmektedir. Diğer taraftan TKP, bu dönemdeki örgütlenme çalışmaları sonucunda -TKP'li kadrolar DİSK yönetiminden uzaklaştırılmış olsa bile- bir süre daha tabandaki etkisini korumayı başarabilmiştir.

Sonuç

TKP'nin Türkiye'de örgütlenme kararı aldığı ve Atılım Dönemi olarak adlandırılan döneminde, DİSK yönetiminde ve politikalarında etki sahibi olduğu açıkça görülmektedir. Diğer taraftan biz bu çalışmada, TKP'nin, illegal bir parti olarak, legal bir kitle örgütünde etkili olmayı nasıl başardığını anlamaya çalıştık. Şimdiye kadar yapılan kısıtlı sayıdaki çalışmada, bu başarı açıklanmaya çalışılırken, partili kadroların DİSK yönetiminde yer almaları veya konfederasyona bağlı sendikalarda uzman kadrolarında çalışmaları ön plana çıkarılmıştır. Bu çalışmayla ise görülmüştür ki az sayıdaki TKP üyesinin örgütlenme çabaları da konfederasyonun ve sendikaların tabanında TKP'nin etki sahibi olmasına oldukça büyük bir katkı sağlamıştır. Her ne kadar kitle örgütlerinde ve sendikalarda örgütlenme kararı merkezî düzeyde alınmış bir karar olsa da örgütlenmeyi yürüten partililer, yöntemsel olarak nasıl bir örgütlenme yürütmeleri gerektiğine dair parti yönetiminden direktifler almamışlar, kendi inisiyatifleri ile hareket etme durumunda kalmışlardır; TKP üyeleri, fabrikalara işçi olarak girerek ve bulundukları mahallelerdeki komitelerde aktif görevler alarak örgütlenme çalışması yürütmüştür. Plansız bir şekilde yürüyen bu durum bir taraftan partinin hızla bir örgütlenme başarısı göstermesini sağlarken aslında diğer taraftan da hareketi yoran ve yıpratan bir süreci beraberinde getirmiştir; kitle örgütlerindeki hızlı örgütlenme çalışmaları, illegal bir durumdaki TKP'nin kadrolarının deşifre olmaya başlamasına neden olmuştur.

TKP'nin DİSK'te yakaladığı bu örgütlenme başarısını, aslında, yaşanan dönemin tarihsel ve ekonomik özelliklerinden ayrı düşünmek çok da doğru olmayacaktır. Ulusal korumacı ekonomi politikalarının uygulandığı ve sendikaların güçlü olduğu; bunlara bağlı olarak da işçi hareketlerinin nispeten yükselişte olduğu bir dönemde hem TKP'nin hem de DİSK'in örgütlenmesi için elverişli koşulların var olduğunu söyleyebiliriz. Makalede de bahsettiğimiz gibi Maden-İş'in büyük bir sendika haline gelmesi de ithal ikameci politikalar sonucunda sektörün hızla büyümesi ve sendikanın üye sayısının hızla artması ile mümkün olmuştur. 1970'ler boyunca sendikaların üye sayıları günümüzle kıyaslanmayacak rakamlara ulaşmıştır. Yine çalışmada değindiğimiz gibi birçok sol örgütün sendikalara uzak durması ve sadece eleştirel bir şekilde bakması da TKP'nin, bu alanda bulduğu boşluğu iyi değerlendirmesi ve doldurması ile sonuçlanmıştır.

TKP kurulduğu günden beri SSCB'de egemen olan politikaları takip etmiştir ve TKP Federal Almanya Yöre Komitesi üyesi Feridun Gürgöz'ün de söylediği gibi SSCB'yi kutup yıldızı olarak bilmiş ve ondaki en ufak bir kıpırdanışı bile politikalarında değişiklik yapmak üzere dikkate almıştır. Bu nedenle de SSCB'nin Stalin ile birlikte izlemeye başladığı "tek ülkede sosyalizm" politikası gereği TKP de Türkiye'de devrimci bir mücadele yürütme perspektifine sahip olamamıştır. Bu durumun en açık örneği olarak Komintern'in 1935 yılında "anti-faşist halk cephesi"

kararı alması ve TKP'den de, İnönü hükümetinin milli bağımsızlık ve sosyal gelişmeye hizmet eden her türlü icraatına destek vermesini istemesi gösterilebilir. Nitekim TKP Atılım döneminde de SSCB politikalarından bağımsız hareket edememiş ve İleri Demokrasi Tezi ve UDC politikaları gereği yine CHP'yi desteklemiştir. Dahası Atılım'ın son dönemlerinde Türkiye'deki devrimci durum üzerine düşünen ve CHP'nin desteklenmesi konusunun tartışılması gerektiğini söyleyen Nihat Akseymen, hızlıca ve beklemediği bir şekilde, TKP Merkez Komitesi'nden alınmıştır. Başlangıç döneminde, pek çok TKP üyesinin de vurguladığı gibi, Atılım sürecine karşı ilgisiz davranan Sovyetler Birliği, kitleselleşme ile birlikte komünist parti içinde Moskova çizgisi ile ters düşen ve Türkiye'de "devrimci durum" olduğunu söyleyen Nihat Akseymen'in MK'dan alınmasında etkili olmuştur.

TKP'nin yıllar sonra Türkiye'de örgütlenme yapmak üzere Atılım yapma kararı almasında, Türkiye'de buna ihtiyaç duyulması da –nesnel koşullar da- etkili olmuştur diyebiliriz. TİP'i yetersiz bulan birçok kişi yurtdışına çıkarak veya Türkiye'de bağlantılar bularak TKP ile iletişim kurmaya çalışmıştır. Atılım kararı alınmadan önce bu kişilere cevap olarak (yani örgütlenme yeri olarak) yine TİP gösterilmiştir. TİP'ten memnun olmayarak parti arayışına giren bu kişilere gerçekten TKP olarak cevap verebilmenin yolu ise, Atılım kararı alarak, örgütlenme başlatmak olmuştur.

Bu çalışmadaki odak noktamız TKP'nin Atılım dönemindeki örgütlenme çalışmaları olduğu için Atılım döneminin nasıl sona erdiğine dair ayrıntılara fazla girmedik fakat partinin içinde bazı politik ve örgütsel ayrışmalar olduğuna da dikkat çekmeye çalıştık. TKP'nin DİSK'teki etkinliğini yönetim bazında kaybetmesi ise 1977 tarihli 6. Genel Kurul'da gerçekleşmiştir. Tabandaki etkisi bir süre daha devam eden TKP'nin örgütsel likidasyonu ise 12 Eylül askerî darbesi ile gerçekleşmiştir.

KAYNAKÇA

Kitaplar ve makaleler

Aydınoğlu, E. (2008) *"Sol Hakkında Her Şey" mi?*, İstanbul, Versus Yayınları.

Aydınoğlu, E. (2007) *Türkiye Solu (1960-1980)*, İstanbul, Versus Kitap.

Babalık, N. (2005) *Türkiye Komünist Partisi'nin Sönümlenmesi*, Ankara, İmge Kitabevi.

Çelik, A. (2010) *Vesayetten Siyasete Türkiye'de Sendikacılık (1946-1967)*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Erdal, H. (1983) *TKP'mizi Yükseltelim, İşçinin Sesi Yayınları*, Yayın No: 34.

Erginbay, Z. (1978) *TKP Üzerine*, Ankara, Kurtuluş Sosyalist Dergi Yayınları: 1/Şubat.

Gür, M. (2002) *Diyardan Diyara TKP'nin Avrupa Yılları*, İstanbul, Günizi Yayıncılık.

Güzel, M. Ş. (1996) *Türkiye'de İşçi Hareketi (1908-1984)*, İstanbul, Kaynak Yayınları.

Koç, C. ve Yıldırım Koç (2008) *DİSK Tarihi Efsane mi Gerçek mi? 1967-1980*, Ankara, Epos Yayınları.

Koç, Y. (2003) *Türkiye İşçi Sınıfı ve Sendikacılık Hareketi Tarihi*, İstanbul, Kaynak Yayınları.

Ünsal, A. (2002) *Umuttun Yalnızlığa Türkiye İşçi Partisi (1961-1971)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Üstüngel, S. (İsmail Bilen) (2004) *TKP Doğuşu, Kuruluşu, Gelişme Yolları*, İstanbul, Alev Yayınları.

Yıldız, Ş. (2008) *1960'lardan 1990'a Fırtınada Yürüyüş*, Sarı Defter: 9, İstanbul, TÜSTAV Yayınları.

TÜSTAV Yayınları (2010) *Dr. Şefik Hüsnü Deymer, Yaşam Öyküsü, Vazife Yazıları*, der. Erden Akbulut, İstanbul, Sosyal Tarih Yayınları.

TÜSTAV Yayınları (2009) *Zeki Baştımar, Yaşam Öyküsü, Mektuplar, Yazılar*, İstanbul, Sosyal Tarih Yayınları.

TÜSTAV Yayınları (2003) *Nihat Akseymen (R. Yürükoğlu), Irmak Gibi Mektuplar 1974-1976*, İstanbul, TÜSTAV.

TÜSTAV Yayınları (2002) *TKP MK Dış Bürosu 1962 Konferansı*, der. Erden Akbulut, İstanbul.

TÜSTAV DİSK ARŞİVİ

Süreli yayınlar

Atılım, Sayı: 1, Ocak 1974.

Atılım, Sayı: 3, Mart 1974.

Atılım, Sayı: 10, Ekim 1974.

Atılım, Sayı: 1 (13), Ocak 1975.

Atılım, Sayı: 3 (15), Mart 1975.

Atılım, Sayı: 5 (17), Mayıs 1975.

Atılım, Sayı: 5 (29), Mayıs 1976.

Atılım, Sayı: 5 (17), Mayıs 1976.

Atılım, Sayı: 6 (18), Haziran 1976.

Atılım, Sayı: 8 (32), Ağustos 1976.

Atılım, Sayı: 9 (33), Eylül 1976.

Atılım, Sayı: 10 (34), Ekim 1976.

Atılım, Sayı: 11 (35), Kasım 1976.

Atılım, Sayı: 11 (35), Kasım 1976.

Atılım, Sayı: 2 (38), Şubat 1977.

Atılım, Sayı: 4 (40), Nisan 1977.

Atılım, Sayı: 5 (41), Mayıs 1977.

Atılım, Sayı: 10 (46), Ekim 1977.

Atılım, Sayı: 11 (47), Kasım 1977.

Atılım, Sayı: 2 (50), Şubat 1978.

DİSK Ajansı, 23.05.1972.

DİSK Aylık Kültür ve Siyaset Dergisi, Sayı: 4-5, Eylül-Ekim 1973.

DİSK Ajansı, 03.04.1976.

DİSK Ajansı, Özel Sayı, 05.07.1976.

DİSK Ajansı, 22.02.1977, No: 977/27.

DİSK Ajansı, 01.08.1978.

IGD Aylık Bülten, İzmir Şubesi, Yıl: 1, Özel Sayı, 18.07.1977.

Belgeler

"DGM'leri Engelleyen İşçi Sınıfımız ve Emekçi Halkımız Anti-Faşist Mücadelenin Başlıca Umudu ve Dayanağıdır", TÜSTAV DİSK Arşivi.

DİSK ve Barış Derneği İlişkileri Üzerine Yazılar, TÜSTAV DİSK Arşivi, Zarf No: 1688.

DİSK ve Barış Derneği Üzerine Yazılar, Konferansın Ardından, TÜSTAV DİSK Arşivi, Zarf No: 1688.

DİSK Maden-Sen Genel Başkanlığı Yenişehir-Ankara, Genelge, No: 977/1041, 06.06.1977.

DİSK Genelge, Gıda-İş Sendikası Şube Başkanlığı'na, No: 978/1073, 29.05.1978.

1, 2, 3 Ağustos Ören Toplantısı ve DİSK "Görüşlerimiz" Basın Bildirisi, 01.08.1978.

DİSK Çağrısı, TÜSTAV DİSK Arşivi, Zarf No: 3406.

Maden-İş, Bank-Sen, Baysen, Yeraltı Maden-İş DİSK Onur Kurulu'na Sevk Dosyası, TÜSTAV DİSK Arşivi, Zarf No: 1124, 15.03.1979.
Maden-İş, Bank-Sen, Baysen, Yeraltı Maden-İş DİSK Onur Kurulu'na Sevk Dosyası, TÜSTAV DİSK Arşivi, Zarf No: 1124, 15.03.1979.

Gazeteler ve internet erişimi

Akşam, 14.12.1971.
Milliyet, 05.01.1978.
Politika, 10.10.1977.
Politika, 02.09.1977.
Politika, 21.08.1977
Yürüyüş, 06.04.1976.
Yürüyüş, 06.04.1976.
Yürüyüş, Sayı: 86, 30.11.1976.
"Bugünün Gözüyle İlerici Kadınlar Derneği", Çevrimiçi: http://www.bianet.org/kadin/siyaset/10520-bugunun-gozuyle-ilerici-kadinlar-dernegi, 16.08.2013.

Görüşmeler ve yazışmalar

Mehmet Karaca, İstanbul: 4 Ocak 2010. Maden-İş Genel Başkan Yardımcısı (1974) ve DİSK Genel Sekreteri (1976).
Gündüz Mutluay, İstanbul: 24 Mart 2010. I. TİP ve 12 Mart sonrası TKP üyesi.
Berdan Dere, İstanbul: 12 Nisan 2010, Partizan Grubu, TKP üyesi.
Yusuf Kıtıki (GSB Grubu, TKP üyesi).
Ahmet Sipahi (TKP üyesi).
Feridun Gürgöz (Federal Almanya Yöre Komitesi Sekreteri, TKP üyesi); İstanbul: 26 Haziran 2010.
Sevinç Öztaş, İstanbul: 29 Haziran 2010. TKP üyesi.
Nabi Yağcı, TÜSTAV mail grubu yazışmaları, "Tanıklığım", 24 Şubat 2009.
Halit Erdem, TÜSTAV mail grubu yazışmaları, "TKP Tarihine Tanıklığım", 09 Mayıs 2009.
Cemal Azmi Poyraz, TÜSTAV mail grubu yazışmaları, "Tanıklığım".

TMK ve devlete karşı suçların hukuksuzluğu

*Ayşegül Kars Kaynar**

Özet: Son dönem Türkiye siyasetine damgasını vuran olgulardan biri hiç şüphesiz ki çok sanıklı, çok iddianameli davalardır. Ergenekon, Balyoz ve KCK gibi yargılama süreci yıllara yayılan davaların yanında, irili ufaklı birçok suça dair yargılamanın merkezinde Terörle Mücadele Kanunu (TMK) yer alıyor. TMK'nın kapsamının genişliği, yasa maddelerinin muğlaklığı, yasanın uygulanmasında adli kolluk ve savcılığın gösterdiği keyfiyet ve savunmanın haklarını elinden alan istisnai yargılama usulleri TMK'yı anayasal devlet ile karşı karşıya getirmektedir. Ancak ikisi arasındaki asli sorun, siyasi özgürlüklerin kısıtlanmasıdır. Bu bağlamda makalenin konusu, Türkiye'de anayasal devlet içerisinde TMK ve devlete karşı suçlar kategorisinin yarattığı siyasi özgürlük sorunudur. Konu, hem hukuk hem de siyaset bilimi kapsamında değerlendirilmeye müsaittir. Yine de makale, hukuki bir tartışma ve analiz vaat etmemektedir. Sorunsal, siyasi özgürlüklerin anayasal devlet içerisinde yasalar yolu ile nasıl kısıtlanabildiği ve bu kısıtlamanın hukuk sistemine etkisi olduğu için, yapılan tartışma daha ziyade siyasi bir incelemedir. Bu inceleme yapılırken, Karl Marx'ın 1842'de Prusya hükümetinin basına sansür ve Ren hükümetinin odun hırsızlığı ile ilgili düzenlemeleri hakkındaki yazılarında, yasal özgürlükler üzerine geliştirdiği düşüncelerden yararlanılmaktadır. Amaç, 21. yüzyıl Türkiye'sinde anayasal devleti Marx'ın "erken dönem" olarak adlandırılan hukuk anlayışı doğrultusunda yorumlamak; içinde yaşadığımız devletin niteliğini bu yorum merkezinde yeniden düşünmektir.

Anahtar sözcükler: Terörle Mücadele Kanunu, devlete karşı suçlar, siyasi suçlar, hukuk devleti, anayasal devlet, hukuk devletinde siyasi hak ve özgürlükler, Marx'ın hukuk anlayışı

Son dönem Türkiye siyasetine damgasını vuran olgulardan biri hiç şüphesiz ki çok sanıklı, çok iddianameli davalardır. Ergenekon, Balyoz ve KCK gibi yargılama süreci yıllara yayılan davaların merkezinde Terörle Mücadele Kanunu (TMK) yer alıyor. Ancak yaygın olarak bilinen bu davaların yanında, günümüzde irili ufaklı birçok suçun TMK kapsamında yargılandığına tanıklık ediyoruz.

(*) Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

O kadar ki TMK Madde 7 ve Türk Ceza Kanunu Madde 220'e dayanarak hemen hemen herkes terör örgütü üyesi sayılabiliyor (Ertekin, 2011a). Gazetecilik, avukatlık, akademisyenlik yapmak; sanat faaliyeti yürütmek ya da AKP hükümetini herhangi bir yolla eleştirmek terör suçu kapsamına sokulabiliyor (Demirbaş, 2012: 377). Bu doğrultuda Faruk Özsu (2013), anti-terörizm söylemi ve pratiğinin devlet hizipleri arasındaki politik çatışmalardan başlayarak bütün ülkeye ve yurttaşlara kadar yayıldığının altını çiziyor. Orhan Gazi Ertekin (2011c) ise günümüzde siyasal düzenin kendini anti-terör söylemi ve yargı kurumu üzerinden yeniden yarattığını ve bu söylemin yeni Cumhuriyet düzeninin temel yönetim mekanizmasını temsil etmeye başladığını belirtiyor. Öyle ki bugün anti-terör söylemi, yeni iktidar düzeninin temel siyasal niteliğine dönüşmek üzeredir.

TMK'nın kapsamının genişliği ve yasa maddelerinin dilinin muğlaklığı, bu muğlak maddelerin uygulanmasında adli kolluk ve savcılığın gösterdiği keyfiyet ve savunmanın haklarını elinden alan istisnai yargılama usulleri TMK'yı, kendini "anayasal devlet" ya da "hukuk devleti" olarak niteleyen Türkiye Cumhuriyeti ile karşı karşıya getiren sorunlardan birkaçıdır. Ancak, anti-terör söylemi ile siyasal yönetim ve düzen arasındaki ilişki göz önüne alınacak olursa, TMK ve anayasal devlet arasındaki asli sorunu siyasi özgürlüklerin kısıtlanması olarak belirlemek mümkündür. Bu bağlamda makalenin konusu, Türkiye'de anayasal devlet ve hukuk sistemi içerisinde TMK ve bu yasada somutlaşan devlete karşı suçlar kategorisinin yarattığı siyasi özgürlük sorunudur. Konu, hukuk ve siyaset biliminin kesişim kümesinde yer almaktadır; her iki bağlamda da değerlendirmeye müsaittir. Bu açıdan makale, hukuki bir tartışma ve analiz vaat etmemektedir. Sorunsal, siyasi özgürlüklerin anayasal devlet içerisinde yasalar yolu ile nasıl kısıtlanabildiği ve bu kısıtlamanın hukuk sistemine etkisi olduğu için, yapılan tartışma daha ziyade siyasi bir incelemedir. Bu inceleme yapılırken, Karl Marx'ın 1842'de *Rheinsche Zeitung*'a yazdığı yazılarda Prusya hükümetinin basına sansür ve Ren hükümetinin odun hırsızlığı ile ilgili düzenlemelerini eleştirirken yasal özgürlükler üzerine geliştirdiği düşüncelerden yararlanılmaktadır. Amaç, 21. yüzyıl Türkiye'sinde anayasal devleti ve hukuk sistemini Marx'ın "erken dönem" olarak adlandırılabilecek hukuk ve yasa anlayışı doğrultusunda yorumlamak; içinde yaşadığımız devletin niteliğini bu yorum merkezinde yeniden düşünmektir.

TMK Madde 1'e göre terör, "cebir ve şiddet kullanarak; baskı, korkutma, yıldırma, sindirme veya tehdit yöntemlerinden biriyle, Anayasada belirtilen Cumhuriyetin niteliklerini, siyasi, hukuki, sosyal, laik, ekonomik düzeni değiştirmek, Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmak, Türk Devletinin ve Cumhuriyetin varlığını tehlikeye düşürmek, Devlet otoritesini zaafa uğratmak veya yıkmak veya ele geçirmek, temel hak ve hürriyetleri yok etmek, Devletin iç ve dış güvenliğini, kamu düzenini veya genel sağlığı bozmak ama-

cıyla bir örgüte mensup kişi veya kişiler tarafından girişilecek her türlü suç teşkil eden eylemlerdir." Yasa maddesinin uzun olması terör suçundan ne anlaşılması gerektiğini bulanıklaştırıyor. Öyle ki bu maddeye bakarak belirtilen amaçların mı yoksa bu amaçlar için kullanılan cebir ve şiddetin mi terör suçu addedilerek yasakladığı net değildir. Bu netleşme için diğer maddelere bakmak gerekir.

TMK Madde 3 hangi suçların terör suçu olduğunu düzenler. Buna göre, TCK'nın 302, 307, 309, 311, 312, 313, 314, 315 ve 320. maddeleri ile 310'uncu maddesinin birinci fıkrasında yazılı suçlar, terör suçlarıdır. Bunların birkaçına değinecek olursak, "Devletin birliğini ve ülke bütünlüğünü bozmak" başlığını taşıyan "Devlet topraklarının tamamını veya bir kısmını yabancı bir devletin egemenliği altına koymaya veya Devletin bağımsızlığını zayıflatmaya veya birliğini bozmaya veya Devletin egemenliği altında bulunan topraklardan bir kısmını Devlet idaresinden ayırmaya yönelik" fiil işlemek (Madde 302), "Anayasayı ihlal" başlığını taşıyan "cebir ve şiddet kullanarak, Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının öngördüğü düzeni ortadan kaldırmaya veya bu düzen yerine başka bir düzen getirmeye veya bu düzenin fiilen uygulanmasını önlemeye teşebbüs" etmek (Madde 309), "Yasama organına karşı suç" başlığını taşıyan "Cebir ve şiddet kullanarak Türkiye Büyük Millet Meclisini ortadan kaldırmaya veya Türkiye Büyük Millet Meclisinin görevlerini kısmen veya tamamen yapmasını engellemeye teşebbüs" etmek (Madde 311), "Hükümete karşı suç" başlığını taşıyan "Cebir ve şiddet kullanarak Türkiye Cumhuriyeti Hükümetini ortadan kaldırmaya veya görevlerini yapmasını kısmen veya tamamen engellemeye teşebbüs" etmek (Madde 312) ve "Türkiye Cumhuriyeti Hükümetine karşı silahlı isyan" (Madde 313) terör suçlarıdır. Öte yandan, yasa maddesinde bahsi geçen suçların hepsi TCK'da "Millete ve Devlete Karşı Suçlar" kısmında yer almaktadır ve devletin iç ve dış güvenliğine (yahut varlığına), anayasal düzene ve bu düzenin işleyişine (devletin yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarına) karşı suçlardır. Bu suçları "devlete karşı suçlar" olarak tek bir çatı altında toplamak mümkündür (Özek, 1967: 9). O halde "terör suçları" olarak sayılan suçlar aynı zamanda "devlete karşı suçlardır". Bu noktadan sonra "terör suçları" yerine "devlete karşı suç" adlandırması kullanılacaktır.

Terör suçlarını, devlete karşı suçlar olarak yeniden tanımlarken akılda tutulması gereken iki nokta bulunuyor. İlk olarak, devlete karşı suçlar, TMK'da yer verilen suçlarla sınırlı değildir. Mesela, TCK'da "Devletin Egemenlik Alametlerine ve Organlarının Saygınlığına Karşı Suçlar" bölümü içinde yer verilen ve TCK Madde 301'de düzenlenen "Türk Milletini, Türkiye Cumhuriyeti Devletini, Türkiye Büyük Millet Meclisini, Türkiye Cumhuriyeti Hükümetini ve Devletin yargı organlarını alenen aşağıla[ma]" suçu da devlete karşı suç kapsamına alınabilir. Ancak günümüzde TMK'nın yoğun kullanımına koşut olarak, sadece bu yasa kapsamına giren devlete karşı suçlar incelenecektir. İkincisi ve daha önemlisi, Çetin Özek'in (1967: 415), Haluk İnanıcı'nın (2011: 35) ve Köksal

Bayraktar'ın (1982: 102) belirttikleri gibi, devlete karşı suçlar "siyasi suç" niteliğindedir. Bu fiillere siyasi niteliğini veren devlet iktidarına yönelmiş olmaları ve devlet iktidarını zarara uğratma amacıdır (Aydın, 2006: 8). Peki, günümüzde neden devlete karşı suçlar için siyasi suç değil de terör suçu deniyor?

Aslına bakılacak olursa, 1991'de TMK'nın kabulüne kadar böyle bir niteleme söz konusu değildi. Devlete karşı suçlar, doğrudan siyasi suçlar olarak adlandırılıyordu. Ancak bu tarihte TCK'nın siyasi suçları düzenleyen 140, 141, 142 ve 163'üncü maddeleri kaldırıldı ve TMK'ya aktarıldı.[1] Böylece siyasi suç kavramı yasalardan adeta silindi (İnanıcı, 2011: 35). Siyasi görüşü ne olursa olsun bütün siyasi suçlar için terör tanımı kullanılmaya başlandı; bütün siyasi suçlular da terörist yapıldı. Siyasi polis, Terörle Mücadele Şubesi'ne dönüştü (Ertekin, 2011b).

Devlete karşı suçların genel niteliği siyasi suç olduğuna göre, siyasi suçlar için yapıla gelen "tam siyasi suç-nispi siyasi suç" ayrımı TMK'da içerilen suçlar için de kullanılabilir. Uğur Uzer'e göre öyle fiiller vardır ki doğrudan doğruya siyasi niteliktedirler; doğrudan doğruya eylemin kendisi siyasi bir faaliyettir (Uzer, 1984: 881). TMK Madde 3'te yer verilen suçlar, sırf devletin varlığını ve devamını hedef aldıkları için bu türden, tam siyasi suçtur. Nispi siyasi suç ise aslında adi olan bir suçun siyasi bir amaçla işlenmesi halinde ortaya çıkar. Siyasi amaçlarla işlenen cinayetler, adam kaçırma olayları ve banka soygunları nispi siyasi suça örnektir (Aydın, 2006: 8). Bu doğrultuda, TMK Madde 4 de nispi siyasi suç kategorisine girebilir. Madde 4, TCK'nın elliye yakın maddesini saymakta[2] ve bu suçların TMK Madde 1'de "belirtilen amaçlar doğrultusunda suç işlemek üzere kurulmuş bir terör örgütünün faaliyeti çerçevesinde işlendiği takdirde, terör suçu sayıl[acağını]" söylemektedir. Başka bir ifade ile Madde 4, bu suçların devlete zarar vermek amacıyla bir terör örgütünün faaliyeti olarak işlendiğinde siyasi suç sayılacağını belirtmektedir (Agtaş, 2012: 19). Mesela, "mala zarar vermek" bir siyasi suç değildir; ancak devlete zarar vermek amacı ile işlenirse siyasi suç sayılacak ve TMK kapsamına girecektir. Görüyoruz ki TMK Madde 4'te sayılan suçların nispi siyasi suç olarak değerlendirilmelerinin kıstası, fiilin amacıdır. İlk olarak amaca bakılmakta, öncelikli amaç devlete zarar vermek

1 Bu durum, bilhassa terör konusunda uluslararası hukuk alanında meydana gelen gelişmelerin ulus devletlerin iç hukukunu nasıl değiştirdiği ile yakından ilgilidir. Ancak, terör mevzuatının uluslararası hukuk ile ilgili boyutu, makalenin konusunun ve amacının dışına çıktığı için göz ardı edilmektedir.

2 TCK 79, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 96, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 142, 148, 149, 151, 152, 170, 172, 173, 174, 185, 188, 199, 200, 202, 204, 210, 213, 214, 215, 223, 224, 243, 244, 265, 294, 300, 316, 317, 318 ve 319 uncu maddeleri ile 310 uncu maddesinin ikinci fıkrasında yer alan suçlar, 6136 sayılı Ateşli Silahlar ve Bıçaklar ile Diğer Aletler Hakkında Kanunda tanımlanan suçlar, 6831 sayılı Orman Kanununun 110 uncu maddesinin dördüncü ve beşinci fıkralarında tanımlanan kasten orman yakma suçları, 4926 sayılı Kaçakçılıkla Mücadele Kanununda tanımlanan ve hapis cezasını gerektiren suçlar, Anayasanın 120 nci maddesi gereğince olağanüstü hal ilan edilen bölgelerde, olağanüstü halin ilanına neden olan olaylara ilişkin suçlar, 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanununun 68 inci maddesinde tanımlanan suçlar.

ise bu suçların siyasi suç olduğuna karar verilmektedir. Aslında bu durum, tam siyasi suçun tanımı itibariyle, TMK Madde 3'te bahsi geçen suçlar için de geçerlidir.[3] Bu durumda, her ne kadar yasa maddelerinde cebir ve şiddet kullanılmasından bahsedilmiş olsa da TMK, hangi fiillerin siyasi suç olduğunu asli olarak işlenen fiilde şiddet unsurunun var olup olmadığına göre değil; amaca göre belirlemektedir (Aydın, 2012: 27). O halde bir bütün olarak TMK şiddeti değil, devlete karşı eylemde bulunma amacını; yani kimi siyasi amaçları suç addeder, yasaklar, cezalandırır. TMK, bir siyasi yasaklamadır.

TMK'da yer verilen devlete karşı suçlar kategorisi, kimi fiillerin devletin varlığını, devamını ve iradesini ihlal ettiğini ve bu ihlalin devleti mağdur ettiğini kabul eder. Özek'e göre siyasi suçların mağduru doğrudan doğruya devlet iktidarıdır (1967: 417). Mesela, siyasi iktidar düzeni ve fonksiyonları aleyhindeki bir fiil, şahsa ya da bir organa karşı işlenmiş olabilir. Ancak, ihlal edilen hukuki menfaat devlete ait olduğu için mağdur bir bütün olarak devlettir. Bu kabul, devletin kendine has menfaatleri olan bağımsız bir şahıs olduğu varsayımıyla mümkündür. Bu varsayıma göre ise devletin hak ve menfaatleri bireylerin dışında bir mahiyete sahiptir; bireylerin menfaatlerinin bir toplamı değildir. Bu varsayım ile devlet hukuki, yani hak sahibi, bir varlık yapılır (Özek, 1967: 22). Devletin iki türlü menfaati olduğu kabul edilir. Devletin ülkesi ve milleti ile birliğini ifade eden toprak ve beşeri unsurlar ile egemenliğinin nitelikleri, devletin varlığı ile ilgilidir. Egemenliğin nasıl kurumsallaşacağını ve siyasi iktidar rejimini tanımlayan anayasal unsur ve bu rejime göre işleyen devlet organlarını (yasama, yürütme ve yargı organları) belirten devletin fonksiyonları ise devletin devamı ile ilgilidir. Birinci menfaati ihlal etmek devletin varlığına, bu varlığın dayandığı ilkelere yönelmiştir. İkinci menfaat ise sadece siyasi iktidara ve siyasi düzenin işleyişine yönelmiş; devletin varlığını ve ilkelerini ise kabul etmiş gibidir.

Bu şekildeki bir tasnif, spekülatif olarak mümkün olsa da pratikte siyasi iktidar her iki menfaatin ihlali ile de zarara uğrar. Egemenliği kimin elinde bulunduracağına dair yapılacak bir değişiklik, siyasi iktidarın kaynağını, iktidara geliş usullerini ve iktidarın kullanılış ilkelerini de değiştirecektir. Hal böyle olunca devletin varlığı, pratikte siyasi iktidar düzenini de kapsamaktadır. Özek'in ifadesi ile devletin egemenlik unsurlarının işleyişi ve devamının sağlanması için zorunlu siyasi organizasyonu ortaya koyan unsur, siyasi iktidardır (1967: 50). Bu durumda devletin varlığı ya da devamına yöneltilen fiillerin her ikisi de aslında siyasi iktidara ve siyasi iktidar sistemine yöneltilmiştir. Böylece devlete karşı suçlar, doğrudan ve bir bütün olarak siyasi iktidara karşı suçlar olarak gerçekleşirler. TMK da ilk bakışta bir şahsiyete sahip olan devletin kendine has hak ve menfaatlerini koruyor gibidir. Ancak "devlet" görünümü altında siyasi iktidarın işleyişini ve siyasi iktidarın menfaatlerini korumakta; toplumsal dina-

3 Bayraktar, hem tam siyasi suç hem de nispi siyasi suçun öncelikle fiilin amacını yasakladığını belirtiyor (1982: 70).

miklerin iktidara müdahale etmesini ve değiştirmesini önlemeyi amaçlamaktadır (Özek, 1967: 51). O halde, devlete karşı suçlar kategorisi, hem topluma getirilen siyasi bir yasaklamadır; hem de siyasi iktidarın korunmasıdır. Bu suçları içeren TMK, siyasi iktidarın kendisine tanıdığı yasal bir güvencedir.

Toplumda siyasi özgürlükleri yasaklayan ve siyasi iktidarı koruyan devlete karşı suçlar kategorisi, hukuk devletine ne derece uygundur?

Hukuk devletinde hukuk ve yasa

Devlet iktidarı, doğuşundan itibaren hukuka göre tanımlanmış, her zaman hukuki bir ilişki olarak düşünülmüştür. İngilizce' de devlet anlamına gelen "state" kelimesinin Latince kökü kabul edilen *etat*, bir topluluğun hukuki yapısını anlatmaktadır (Brancourt, 2000: 178). Ancak buradaki hukuk, yasal olmak ve yasalarla idare olunmak anlamındadır. Yasa, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkiye dair bir tanımlamadır. Buna göre yöneten, bir kurallar sistemine bağlı kalarak yönetir. Bu kurallar sistemine yasa denir. Yönetenin, yasaya gönderme yapmadan yönetilenin onayını alması; yani meşruiyetini sağlaması mümkün değildir (Akal, 2000: 14). Jean Bodin, devlet ile hukuk arasındaki bu kadim bağı en iyi anlatan düşünürlerden biridir. Bodin'e göre aile gibi başka topluluklarda da bulunan iktidarlar arasından devlet iktidarının ayırt edici özelliği, devletin bütün tebaanın uyması gereken yasalar temelinde yönetmesidir (1992: 51-55). O halde hukuki olmayı yasal olmakla; bir yasalar sistemine sahip olmakla özdeşleştirirsek, bütün devletler hukukidir; bütün devletler hukuk devletidir. Ancak bunu kabul edecek olursak, Fransız İhtilali'nden sonra gelişen ve mutlak monarşilerin yıkılması ardından 19. yüzyılın sonunda parlamenter demokrasi olarak kurulan hukuk devleti ya da anayasal devletin hiçbir farklılığı kalmaz. Hâlbuki "hukuk devleti", "anayasal devlet" ya da "hukukun üstünlüğü" ilkeleri özgül bir yönetim biçimi kurarlar ve bu özgül yönetim biçiminde adı geçen "hukuk" un anlamı artık yasalarla yönetmek değildir.

Benzer bir farklılaşma, yasa kavramı için de geçerlidir. Yasalar, Hammurabi döneminden (M.Ö 16. yüzyıl) beri vardır ve tarih boyunca siyasi iktidarın keyfî yönetimini önleyen kurallar olarak görülmüşlerdir (Tamahana, 2004: 122). Bu tarihselliğe mukabil, bütün yasalar kimi ortak özelliklere sahiptir. Bu ortak özellikler, hukuk tartışmaları içinde yan yana gelmesi yahut birlikte anılması zor olan düşünürleri de ortak bir paydada buluşturmaktadır. Marmor'un (2008: 173) belirttiği üzere, modern doğal hukuk kuramcılarından Lon L. Fuller *The Morality of Law* (1964) kitabında sekiz, John M. Finnis *Natural Law, Natural Rights* (1980) kitabında dört ve hukuki pozitivizmin savunucularından Joseph Raz *The Authority of Law* (1979) kitabında yasaların sekiz ortak unsurunu tespit etmiştir. Denebilir ki başka konularda görüşleri bağdaşmayan bu ekoller, tarih içerisinde yasaların kimi ortak özelliklere sahip olduğu fikrinde anlaşmışlardır.

Gel gelelim bu ortak özellikler arasında, yasaların genel olması, kamuya duyurulması, geriye yürümemesi; kalıcı, açık, öngörülebilir olmasını sayabiliriz. Bu özellikler bütün yasalarda ortaktır; tarihte yasal bir sistemin var olduğu hemen hemen bütün devletlerde görülebilirler (Kramer, 2007: 101). Bu ortak ilkeler, yasal sistemlere belli bir maddi muhteviyat da kazandırırlar. Fuller buna "hukukun içsel ahlâkı", Raz ve Finnes ise hukukun "minimum ahlâkı" demektedir. Bu ahlâki içeriğe göre yasalar, keyfî iktidarı sınırladıkları için ister istemez *iyi* addedilirler. Öte yandan yasaların öngörülebilir olması, siyasi iktidar karşısında bireylere belirli bir *özgürlük* alanı yaratmaktadır. Benzer şekilde yasalar, genellik ve açıklık ilkeleri gereğince, uygulandıkları kişiler arasında *eşitlik* de yaratırlar ki; yaygın olarak bilindiği üzere buna "kanun önünde eşitlik" denmektedir. Bütün yasal sistemler, bu minimum ahlâki muhteviyatı beraberinde getirirler.

Hukuk devleti de bir yasalar sistemidir ve bu nedenle yukarıda bahsi geçen ortak ilkelerle uyumludur. Hatta aslına bakılacak olursa, hukuk devletinin bu ilkelere uyması, bir yasalar sistemi olarak var olabilmesinin önkoşuludur (Kramer, 2007: 14). Ancak bu ilkelerin ve bu maddi muhteviyatın hiçbiri hukuk devletine özgü değildir; bunlar hukuk devletini hukuk devleti yapan ilkeler değillerdir.

Hem hukuk devleti yahut anayasal devlet, hem de bu devletin çıkardığı yasalar özgüllüklerini ve niteliklerini bireyin hak ve özgürlüklerinde bulurlar. Aydınlanma düşüncesinin de merkezinde yer alan bireyin yok ve ihlal edilemez, doğuştan getirdiği hak ve özgürlükleri olduğu fikri, 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'da yeşermeye başlayan anayasacılık hareketleri ve hukukun üstünlüğü ilkesinin felsefi ve entelektüel; ancak bir o kadar da siyasi ve toplumsal arka planını oluşturur. Hukukun üstünlüğü (rule of law) ve bu üstünlüğü kabul eden devlet olarak anayasal devlet (constitutional state) ya da hukuk devleti, temel insan haklarıyla birlikte düşünülür (Allan, 2003: 2). Anayasal devletin kurduğu siyasi rejim, insan haklarını koruma altına alır. Ancak bu hak ve özgürlükleri koruma altına alan devletin iktidar unsuru değil, hukuktur. Hukukun üstünlüğü ilkesi uyarınca hukuk, bireyin doğasından kaynaklanan ve doğuştan getirdiği hak ve özgürlükleri pozitif ve evrensel yasalara dönüştürerek kapsar. Öyle ki Faruk Erem'in değişiyle hukuk, "hürriyet ilmi" olur (1951: 73). Hukuk düzeninden anlaşılan da budur: Yasal olan (legal; gesetzlich) aynı zamanda hukuki (right; rechen) olandır (Fletcher, 1996: 12). Böyle olunca da, ilki devlet iktidarının yasama fonksiyonunun nasıl işlediğine bağlı bir form, ikincisi ise bireyin varlığı ve varlık koşullarının maddi içeriği olmasına rağmen *yasa* ile *hukuk*, *law* ile *right*, *gesetz* ile *recht*, *loi* ile *droit* ve *lex* ile *jus* özdeşleştirilmiştir.

Bir yandan, anayasal devlette pozitif hukuk halini alan özgürlükler devlet iktidarı tarafından korunurlar. Hak ihlalleri cezai yaptırıma bağlanır ve bu sayede özgürlükler, bireylerin karşısına uymaları gereken birer ödev olarak çıkarlar (Eşitli, 2013: 229). Öte yandan, hukukun üstünlüğü ilkesi uyarınca bu hak ve

özgürlükler devlet iktidarını da sınırlar. Anayasal devlette devlet iktidarının yasalara uygun hareket etmesi demek, sadece daha önceden belirlenmiş, anlaşılır, genel geçer kuralları değil; bireyin haklarını ihlal etmeden hareket etmesi demektir. Bu doğrultuda devletin nasıl yönetileceğine ve devlet iktidarının nasıl kullanılacağına hak ve özgürlüklere dair en yüksek hukuki norm olan anayasa karar verecektir (Alexander, 2001: 17; Erdoğan, 2003: 3). Bu nedenledir ki anayasal devlet, yasa devleti (state of statutes; Gesetzesstaat) değildir; haklar devletidir (state of rights; Rechtsstaat).

Hukuk sisteminin bir haklar sistemi, anayasal devletin de bir haklar devleti olmasından dolayı bireyin özgürlüklerine sıkı sıkıya bağlı iki düşünür, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau, bu özgürlüklerin sınırsız kullanıldığı doğa durumundan politik toplum ya da sivil devlete geçilmesinde sakınca görmezler. Zira yaşam hakkı, eşitlik ve mülk edinme gibi özgürlükleri bireye politik toplumda hukuk tarafından verilecektir; hukukun egemen olduğu bir devlette iktidar bu özgürlükleri ihlal edemeyecektir (Rousseau, 1968: 59). Locke'da politik toplum ya da sivil devlet, bırakınız bireyin hak ve özgürlüklerine karşı olmayı; bireyin doğal hak ve özgürlüklerini ihlal edenlere karşı cezai müeyyideleri uygulayacak ortak iradeden, yani bu hak ve özgürlüklerin güvencesinden başka bir şey değildir (1980: 17). Her iki düşünür tarafından devlet iktidarının kökeninin hukuksal bir akit, sözleşme, olarak anlaşılmasının; bu doğrultuda bireyin hak ve özgürlükleri yanında hukukun da devlet iktidarını öncelemiş olmasının ve de aslında açık ve genel hukuk kuralları savunusunun anlamı, hukuk ile hak ve özgürlükler arasında kurulan ilişkidir.

Öte yandan, hukukun üstünlüğü ilkesinin devlete dayattığı öncelikli özellik tarafsızlıktır. Buna göre hukuk devleti bütün dinsel, etnik, ideolojik, siyasi unsurlarından temizlenmiştir. Devlet bütün siyasi görüşlere, ideolojilere, inanışlara eşit mesafededir (Selçuk, 1998: 18). Hukukun üstünlüğü ve devletin tarafsızlığı arasındaki eşgüdüm konusunda da birbirinden çok farklı hukuk ekollerine dâhil kuramcılar, ortak düşünceler sergilemektedirler. Mesela, Karl Marx'ın meta mübadelesi kuramı merkezinde bir hukuk anlayışı geliştiren Sovyet hukuk kuramcısı Evgeny Pasukanis (2002: 150) hukuk devletinin kimseye ait olmadığını; herkesin üzerinde konumlanan herkese yönelik bir kamu gücü olduğunu söylemektedir. Diğer taraftan, Hitler Almanya'sının hukukçularından Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi üyesi Carl Schmitt de tarafsızlığın, anayasal devleti ve hukukun üstünlüğü ilkesini diğer devlet türleri ve yönetimlerden ayrıştıran başlıca özellik olduğunu belirtmektedir (Schmitt, 1985: 25).

Hukukun üstünlüğü ve devletin tarafsızlığına eşlik eden siyasi rejim ise parlamenter demokrasidir. Demokrasi "halk yönetimi" demektir. Schmitt'e (2000: 298) göre demokrasi, kimsenin kimse üzerinde iktidar kurmadığı, halkın bir bütün olarak karar verdiği ve hükümet ettiği yönetim şeklidir. Hukuki pozitivizmin en bilinen isimlerinden olan ve Schmitt'in hukuk anlayışını kıyasıya eleşti-

ren Hans Kelsen, bu noktada Schmitt ile uzlaşmaktadır. Kelsen'e (2000: 89) göre de demokrasi, herkesin herkesi yönettiği bir sistemdir. Parlamenter rejimde demokrasinin gerçekleşmesi parlamenter hükümet formuna bağlanmıştır. Ancak parlamenter hükümet halkın bütünü tarafından değil, çoğunluk tarafından belirlenir. Bu da demektir ki parlamenter sistemde çoğunluk olan bazıları, diğerlerini yönetmektedir (Kelsen, 2000: 94). Böyle olunca herkesin herkesi yönetmesi yahut halkın bir bütün olarak hükümet etmesi ilkesi, kimilerinin herkesi yönetmesine dönüşmüştür ve aslında demokrasi ihlal edilmiştir. Anayasal devlette ihlal edilen demokrasi, parlamenter rejimin tarafsızlığı ilkesi ile yerine konmaya çalışılır. Bu doğrultuda parlamenter rejim, bütün siyasi düşüncelere eşit davranır ve bütün siyasi düşüncelerin eşit yönetme hakkı olduğunu kabul eder. Başka bir deyişle, bütün siyasi düşüncelerin çoğunluk olmaya ve devlet iktidarını ele geçirmeye eşit derecede hakkı vardır (Schmitt, 2004: 28). Kelsen'in kelimeleri ile parlamenter demokrasi ve anayasal devlette çoğunluk her an azınlığa, azınlık da her an çoğunluğa dönüşme imkânına sahiptir (2000: 108).

Hem Pasukanis'e ve Kelsen'e hem de Schmitt'e yapılan göndermeler göstermektedir ki, tarihsel olarak yasaların sahip oldukları ortak özelliklere benzer şekilde, başka konularda görüşleri bağdaşmayan hukuk ekolleri anayasal devletin özgüllüğünün tarafsızlığı ve siyasi düşünceler karşısında eşit olması gereği noktasında ortaklaşmaktadırlar.[4] Buna göre hukukun üstünlüğünün geçerli olduğu bir devlette hiçbir siyasi iktidar, siyasi düşünceleri ve inançlarının mutlak doğru olduğunu iddia edemez. Siyasi inanç ve siyasi iktidar ancak geçici ve görece olabilir. Tarafsızlığı bağlamında anayasal devlet ve parlamenter sistem siyasi eşitlik, özgürlük ve bir o kadar da siyasi değişim demektir. Kısacası, anayasal devlet yahut hukuk devleti, bu devlet bağlamında düşünülen hukuk ve yasa kavramları ile bu devletin siyasi rejimi olan parlamenter demokrasi, bireyin hak ve özgürlükleri ile siyasi eşitliğe ve değişime dayanan devlet yönetimini anlatırlar. Hem siyasi iktidarın hem de hukukun, bireyin hak ve özgürlükleri ile siyasi eşitlik ve değişimden bağımsız bir anlamı yoktur.

1982 Anayasası'na göre Türkiye Cumhuriyeti, diğer niteliklerinin yanında, bir hukuk devletidir (Madde 2). Devlet, herkesin "kişiliğine bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilmez temel hak ve hürriyetlere sahip [olduğunu]" kabul eder (Madde 12). Madde 6'da "hiçbir kimse veya organ kaynağını Anayasadan almayan bir Devlet yetkisi kullanamaz" denilirken, devlet iktidarının kaynağının en üst hukuki norm olan anayasa olduğu kabul edilmiştir. "Anayasa hükümleri[nin] yasama, yürütme ve yargı organlarını, idare makamları-

4 Anayasal devletin tarafsızlığının kabulü, bu durumun eleştirilmesine engel değildir; tam tersine, bu eleştirinin başlangıç noktasıdır. Mesela Pasukanis, hukuk devletinin kimseye ait olmayan bir kamu gücü olduğunu söylemesinin hemen ardından, bu durumun tam da burjuvaziye uygun düşen bir aldatmaca; bir ideoloji olduğunu belirtmektedir (2002: 150). Benzer şekilde Schmitt (1985), hukuk devletinin tarafsızlığının devleti "içi boş bir form" haline getirmesini; devletin eşitlik ve özgürlük vaadinin de bu tarafsızlık vasfıyla sınırlı olmasını eleştirmektedir.

nı ve diğer kuruluş ve kişileri bağlayan temel hukuk kuralları" olduğu ve "[k]anunlar[ın] Anayasaya aykırı olama[yacağı]" da bilhassa belirtilmiştir (Madde 11). Bu normlar, (diğer hak ve özgürlükler yanında) herkesin siyasi eşitlik ve özgürlüğe sahip olduğu ve devletin de bu özgürlükleri çiğnemeyeceği anlamına gelir. Ancak gördüğümüz üzere TMK'da yer bulan devlete karşı suçlar kategorisi siyasi bir yasaklamadır. Dahası, siyasi iktidar bu yasaklamadan muaf tutulmuş ve koruma altına alınmıştır. Bu durum sadece özgürlükleri korumakla mükellef hukuk sistemine değil; aynı zamanda bütün siyasetler karşısında tarafsız kalmayı ve siyasi eşitliği vaat eden; siyasi iktidarın değişeceği ilkesine dayanan ve siyasi değişimi güvenceye alan parlamenter demokrasi ve anayasal devlete de aykırıdır.

Ancak TMK hukuka, anayasal devlete ve parlamenter sisteme aykırı devlete karşı suçlar kategorisini bünyesine almakla kalmamış, bu aykırılığın alanını da genişletmiştir. "Terör örgütleri" başlığını taşıyan TMK Madde 7, devlete karşı suç işlemek maksadıyla kurulmuş örgütleri düzenlemektedir.[5] Maddenin ikinci fıkrasına bakıldığında görülecektir ki kimi fiiller suç olmamalarına rağmen terör örgütlerini destekleyecek, övecek şekilde yapılırsa devlete karşı suç sayılırlar. Mesela yüzü gizlemek ve slogan atmak fiilleri aslında suç ve yasak değildir; ancak terör örgütüne ait olduğu tespit edilen bir yürüyüşte yapılırlarsa devlete

5 TMK Madde 7: "Cebir ve şiddet kullanılarak; baskı, korkutma, yıldırma, sindirme veya tehdit yöntemleriyle, 1 inci maddede belirtilen amaçlara yönelik olarak suç işlemek üzere, terör örgütü kuranlar, yönetenler ile bu örgüte üye olanlar Türk Ceza Kanununun 314 üncü maddesi hükümlerine göre cezalandırılır. Örgütün faaliyetini düzenleyenler de örgütün yöneticisi olarak cezalandırılır. Terör örgütünün; cebir, şiddet veya tehdit içeren yöntemlerini meşru gösterecek veya övecek ya da bu yöntemlere başvurmayı teşvik edecek şekilde propagandasını yapan kişi, bir yıldan beş yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. Bu suçun basın ve yayın yolu ile işlenmesi hâlinde, verilecek ceza yarı oranında artırılır.

Ayrıca, basın ve yayın organlarının suçun işlenmesine iştirak etmemiş olan yayın sorumluları hakkında da bin günden beş bin güne kadar adli para cezasına hükmolunur. Aşağıdaki fiil ve davranışlar da bu fıkra hükümlerine göre cezalandırılır:

a) Terör örgütünün propagandasına dönüştürülen toplantı ve gösteri yürüyüşlerinde, kimliklerin gizlenmesi amacıyla yüzün tamamen veya kısmen kapatılması.

b) Toplantı ve gösteri yürüyüşü sırasında gerçekleşmese dahi, terör örgütünün üyesi veya destekçisi olduğunu belli edecek şekilde;

1. Örgüte ait amblem, resim veya işaretlerin asılması ya da taşınması,
2. Slogan atılması,
3. Ses cihazları ile yayın yapılması,
4. Terör örgütüne ait amblem, resim veya işaretlerin üzerinde bulunduğu üniformanın giyilmesi.

İkinci fıkrada belirtilen suçların; dernek, vakıf, siyasî parti, işçi ve meslek kuruluşlarına veya bunların yan kuruluşlarına ait bina, lokal, büro veya eklentilerinde veya öğretim kurumlarında veya öğrenci yurtlarında veya bunların eklentilerinde işlenmesi halinde bu fıkradaki cezanın iki katı hükmolunur.

Terör örgütüne üye olmamakla birlikte örgüt adına;

a) İkinci fıkrada tanımlanan suçu,

b) 6 ncı maddenin ikinci fıkrasında tanımlanan suçu,

c) 6/10/1983 tarihli ve 2911 sayılı Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Kanununun 28 inci maddesinin birinci fıkrasında tanımlanan kanuna aykırı toplantı ve gösteri yürüyüşüne katılma suçunu, işleyenler hakkında, 5237 sayılı Kanunun 220 nci maddesinin altıncı fıkrasında tanımlanan suçtan dolayı ayrıca ceza verilmez.

karşı suç sayılacaklardır. Yukarıda incelenen TMK Madde 4, nispi siyasi suç kategorisine girebilir. Ancak TMK Madde 7 giremez. Yasa maddesinde bahsi geçen amblem kullanmaktan resim asılmasına kadar bir dizi eylem için nispi siyasi suç denemez; zira bu fiiller öncelikle suç dahi değildir. Bu fiiller sadece devlete karşı gerçekleştirildiklerinde, daha suç addedilmeden siyasi suç olacaklardır. O halde ortada hukukun suç addetmediği bir fiil vardır, ki bu bir özgürlüktür (liberty; freiheit). Buna göre herkes yüzünü açmakta ya da kapamakta özgürdür. Ancak TMK, bu özgürlüğün hangi koşul ve şartlarda kullanılmaması gerektiğini tespit etmiştir; yani özgürlüğün kullanımını koşula bağlamıştır. Koşullu özgürlük, sınırlı özgürlük demektir ve bir çelişkidir. Bu da demek oluyor ki TMK Madde 7, yasa eliyle yapılan bir özgürlük ihlalidir. Yasa marifetiyle; sırf yasa öyle uygun gördüğü için yapılan bu ihlal şunu gösteriyor: TMK kapsamında devlete karşı suç kategorisi *her türlü eylemi* kapsayabilir; *her türlü eylem* suç olsun ya da olmasın, sadece ve sadece yasa öyle uygun gördüğü için günün birinde yasaklanabilir.

Anayasal devlet ya da hukuk devletinde böyle bir yasanın olmaması gerekirdi; ancak vardır. Peki, hukuk devleti içinde hukuku ihlal eden bir yasa nasıl var olmaktadır? Bu sorunun cevabını bize Karl Marx verecektir.

Özgürlük ve yasal sınırlama

Bir ayağı Aydınlanma düşüncesinde olan Marx, hukuk ve özgürlükler arasındaki bağı, bilhassa 1840'lı yıllarda yazdığı yazılarında, en net anlatan isimler arasındadır. Haluk Gerger (2012: 8) bu dönemi, Marx'ın kendine özgü hümanizması ve ayakları üzerine kaldıracağı materyalizmi harmanlamaya başladığı evre olarak adlandırmaktadır. Bu bağlamda Marx için özgürlük, insanın özünde vardır (1842b). Barınma özgürlüğü, düşünme ve ifade özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü, basın yayın özgürlüğü, insanın özgürlüğünün tikel gerçekleşme biçimleridir. Hukuk ise, özgürlük düşüncesinin vücut bulmuş halidir; hukuk, pozitif özgürlüktür (Marx, 1842b). Aydınlanma'nın getirdiği hukuk anlayışını takiben Marx, özgürlükler, hukuk ve yasa arasında bir çakışma öngörür. Mesela basın özgürlüğü, basın yasasına denktir, demektedir (1842a); basın yasası, basın özgürlüğünün pozitif varlığıdır (1842b). Özgürlükler yasalar aracılığıyla bireyin keyfiliğinden bağımsızlaşır ve objektif, gayri-şahsi bir varlık kazanırlar. Yasalar aracılığıyla özgürlükler, hukuka dönüşür; devlet tarafından tanınır ve koruma altına alınırlar. O kadar ki bir kanun kitabı, özgürlüklerin kutsal kitabıdır (Marx, 1842b). Bir özgürlük söz konusu olduğunda yasaların varlığı değil, yokluğu sorun yaratır.

Bu durum, siyasi özgürlükler için de geçerlidir. Türkiye'de Anayasa bireylere seçimlere katılma, seçilme ve siyasi parti kurma haklarını veriyor (Madde 67 ve 68). Bu siyasi haklar, Türkiye'de siyasi özgürlüğün vücut bulmuş halidir. Ancak bu haklar yine yasalar tarafından sınırlandırılmıştır. Belki de bu sınırlama-

ların en bilineni, "genel seçimlerde ülke genelinde, ara seçimlerde seçim yapılan çevrelerin tümünde, geçerli oyların % 10'unu geçmeyen partiler[in] milletvekili çıkarama[yacakları]" hükmünü getiren Milletvekili Seçimi Kanunu Madde 33'tür. Benzer şekilde Anayasa Madde 68, "Siyasi partilerin tüzük ve programları ile eylemleri, Devletin bağımsızlığına, ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğüne, insan haklarına, eşitlik ve hukuk devleti ilkelerine, millet egemenliğine, demokratik ve laik Cumhuriyet ilkelerine aykırı olamaz; sınıf veya zümre diktatörlüğünü veya herhangi bir tür diktatörlüğü savunmayı ve yerleştirmeyi amaçlayamaz [...]" demektedir. Bunlar yanında, en büyük sınırlamayı Siyasi Partiler Kanunu'nun (SPK) kendisi getirmektedir.

SPK, vatandaşlara siyasi partileşme hakkı tanır. O halde aslen SPK bir siyasi özgürlüğün hukuki güvencesini oluşturur. Ancak özgürlükleri koruyan bu yasa, dördüncü kısımdan itibaren siyasi partilerle ilgili sınırlamalar getirmektedir. Genel olarak, SPK'nın dördüncü kısmını oluşturan Madde 78-96 arasına bakıldığında görülecektir ki, siyasi partiler devletin siyasi düzeni, bağımsızlığı, tekliği, Atatürk ilke ve inkılapları, bölgecilik, azınlıklar ve laiklik konularında özgür değillerdir. SPK Madde 78, siyasi partilerin devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü; dilini, bayrağını, milli marşını ve başkentini, egemenliğin Türk milletine ait olduğunu; egemenliğin belli bir kişiye, zümreye veya sınıfa bırakılamayacağı esasını değiştiremeyeceğini; devletin varlığını tehlikeye düşüremeyeceğini; genel ahlâk ve adaba aykırı amaçlar güdemeyeceğini ve bu amaca yönelik faaliyette bulunamayacağını belirtmektedir.[6] Madde 81 ise siyasi partilerin milli, dinî; kültür, mezhep, ırk veya dil farklılığına dayanan azınlıklar bu-

6 SPK Madde 78: "Siyasi Partiler

a) Türkiye Devletinin Cumhuriyet olan şeklini; Anayasanın başlangıç kısmında ve 2 nci maddesinde belirtilen esaslarını; Anayasanın 3 üncü maddesinde açıklanan Türk Devletinin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğüne, diline, bayrağına, milli marşına ve başkentine dair hükümlerini; egemenliğin kayıtsız şartsız Türk Milletine ait olduğu ve bunun ancak, Anayasanın koyduğu esaslara göre yetkili organları eliyle kullanılabileceği esasını; Türk Milletine ait olan egemenliğin kullanılmasının belli bir kişiye, zümreye veya sınıfa bırakılamayacağı veya hiçbir kimse veya organın, kaynağını Anayasadan almayan bir Devlet yetkisi kullanamayacağı hükmünü; seçimler ve halkoylamalarının serbest, eşit, gizli, genel oy, açık sayım ve döküm esaslarına göre, yargı yönetim ve denetimi altında yapılması esasını değiştirmek; Türk Devletinin ve Cumhuriyetin varlığını tehlikeye düşürmek, temel hak ve hürriyetleri yok etmek, dil, ırk, renk, din ve mezhep ayrımı yaratmak veya sair herhangi bir yoldan bu kavram ve görüşlere dayanan bir devlet düzeni kurmak;

Amacını güdemezler veya bu amaca yönelik faaliyette bulunamazlar, başkalarını bu yolda tahrik ve teşvik edemezler.

b) Bölge, ırk, belli kişi, aile, zümre veya cemaat, din, mezhep veya tarikat esaslarına dayanamaz veya adlarını kullanamazlar.

c) Sosyal bir sınıfın diğer sosyal sınıflar üzerinde egemenliğini veya zümre egemenliğini veya herhangi bir tür diktatörlüğü savunmayı ve yerleştirmeyi amaçlayamazlar ve bu amaca yönelik faaliyette bulunamazlar.

d) Askerlik, güvenlik veya sivil savunma hizmetlerine hazırlayıcı nitelikte eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulunamazlar.

e) Genel ahlâk ve adaba aykırı, amaçlar güdemezler ve bu amaca yönelik faaliyette bulunamazlar.

f) Anayasanın hiçbir hükmünü, Anayasada yer alan hak ve hürriyetleri yok etmeye yönelik bir faaliyette bulunma hakkını verir şekilde yorumlayamazlar."

lunduğunu ileri süremeyeceklerini; tüzük ve programlarında Türkçe'den başka dil kullanamayacaklarını söylemektedir.[7] Madde 85, siyasi partilerin Atatürk'ün şahsiyet ve faaliyetlerini veya hatırasını kötüleyemeyeceğini veya küçük düşüremeyeceğini belirtirken,[8] Madde 89 ise siyasi partilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığına itiraz edemeyeceklerini hükme bağlamaktadır.[9]

Görülüyor ki yasalar ve hatta Anayasa, bir yandan siyasi haklar tanımaktadır; bir yandan da verdiği haklara oldukça yoğun sınırlama getirmektedir. Ancak siyasi hakların sınırlanması, siyasi özgürlüklerin düzenlenmesine dâhildir. SPK'nın dördüncü kısmında yer verilen siyasi partilere dair sınırlamalar, bireylerin partileşme özgürlüğünü yok etmez. SPK siyasi özgürlüğü devletin ve toplumsal hayatın olağan durumu sayar ve getirdiği sınırlamaları olağan özgürlüğün istisnası kabul eder. Bu durumda sınırlamalar, yasanın düzenlediği siyasi özgürlüğün (yukarıdaki örneğe göre partileşme özgürlüğünün) yasaklanması değil, ihlali demek olur. Her istisnai sınırlama, kural olan özgürlük ile çatışma içine girer. Sınırlamalar ne kadar fazla ise özgürlükler ile yaşanan çatışma da o derece fazladır. Her çatışma ise kural olan özgürlüğü aklar; istisnai sınırlamanın yüzünü kızartır. O halde, SPK'da yer verilen ve azımsanmayacak kadar fazla olan sınırlamalar, *sınırlı özgürlük* yaratırlar; ancak sınırlı özgürlüğün özü yine de *özgürlük*tür.

Özellikle Anayasa Madde 68 ve SPK Madde 78'de sayılan sınırlamaların koruduğu menfaatler, yukarıda TMK Madde 3'te yer verilen ve siyasi suç olarak netleştirdiğimiz devlete karşı suçların koruduğu menfaatler ile büyük oranda örtüşmektedir. Ancak devlete karşı suçların meşruiyeti, SPK ile siyasi özgürlüklerin sınırlanmasının meşruiyetinden apaçık farklıdır. SPK evvel emirde bir özgürlüğü hak olarak tanımıştır. Ardından bu özgürlüğün kullanımını kimi siyasi amaçlarla sınırlamıştır. Başka bir ifade ile siyasi hakların "doğru" kulla-

---

7 SPK Madde 81: "Siyasi partiler

a) Türkiye Cumhuriyeti ülkesi üzerinde milli veya dini kültür veya mezhep veya ırk veya dil farklılığına dayanan azınlıklar bulunduğunu ileri süremezler.

b) Türk dilinden veya kültüründen başka dil ve kültürleri korumak, geliştirmek veya yaymak yoluyla Türkiye Cumhuriyeti ülkesi üzerinde azınlıklar yaratarak millet bütünlüğünün bozulması amacını güdemezler ve bu yolda faaliyette bulunamazlar.

c) Tüzük ve programlarının yazımı ve yayınlanmasında, kongrelerinde, açık veya kapalı salon toplantılarında, mitinglerinde, propagandalarında Türkçe'den başka dil kullanamazlar; Türkçe'den başka dillerde yazılmış pankartlar, levhalar, plaklar, ses ve görüntü bantları, broşür ve beyannameler kullanamaz ve dağıtamazlar; bu eylem ve işlemlerin başkaları tarafından da yapılmasına kayıtsız kalamazlar. Ancak, tüzük ve programlarının kanunla yasaklanmış diller dışındaki yabancı bir dile çevrilmesi mümkündür."

8 SPK Madde 85: "Siyasi partiler, Türk Milletinin Kurtarıcısı, Türkiye Cumhuriyetinin Kurucusu Atatürk'ün şahsiyet ve faaliyetlerini veya hatırasını kötülemek veya küçük düşürmek amacını güdemez ve buna yol açabilecek davranış ve faaliyetlerde bulunamazlar. Parti adları ile amblemlerinde Atatürk'ün adını veya resmini kullanamazlar."

9 SPK Madde 89: "Siyasi partiler, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirmek durumunda olan Diyanet İşleri Başkanlığının, genel idare içinde yer almasına ilişkin Anayasanın 136 ncı maddesi hükmüne aykırı amaç güdemezler."

nımı ile "yanlış" kullanımı arasında bir çizgi çekmiş; "yanlış" bulduğu kullanıma cezai müeyyide getirmiştir. Bu ayrımın varlığı nedeniyle sınırlamalar bir hak ihlalidir. Ancak aynı durum devlete karşı suçlar için geçerli değildir. Devletin birliğini ve bütünlüğünü, anayasal düzenini, yasama ve yürütme organlarını koruma menfaati ne Anayasada ne de yasalarda bir hak olarak düzenlenmiştir. Hukuk devleti, devlete dair böylesi bir özgürlük ve hak tanımaz. Böyle olunca, mesela hükümeti ortadan kaldırmaya teşebbüs etmek suçu, bir hakkı ihlal etmez. Başka bir ifadeyle, devlete karşı suçlar, bir özgürlüğün sınırlanması değildir. Devlete karşı suçlar topluma ait bir özgürlüğün reddidir; bir özgürlüğün mutlak ve doğrudan yasaklanmasıdır. Marx'ın (1842b) basın özgürlüğü karşısında sansür yasası için söyledikleri, siyasi özgürlükler karşısında devlete karşı suçlar kategorisi için de geçerlidir: Devlete karşı suçların niteliği ve özü esarettir (unfreedom).[10]

Acaba egemenliğin halktan alınıp orduya verilmesini savunan, bu amacın propagandasını yapan bir siyasi parti kurma özgürlüğümüz var mı? Bu tartışma yahut siyasi hakların "doğru" kullanımı ile "yanlış" kullanımı arasında çizilen çizgi siyasi özgürlüklere mündemiç, siyasi özgürlüklerin doğası dâhilinde yapılan bir tartışmadır. Hâlbuki devlete karşı suçlarda siyasi özgürlükler, devletin menfaatleri nedeniyle yasaklanmıştır. Devletin menfaatleri ise, bireyin hak ve özgürlüklerine dışsal bir kaygıdır. Bireyin hak ve özgürlükleri kapsamının dışında kalan bu kaygı, onlara bir yasaklamayı dışarıdan dayatır (Marx, 1842b). Öte yandan, SPK siyasi özgürlüklere bir sınırlama getirirken bu sınırlama, bu hakkı kullanan herkese eşit uygulanır; eşit derecede herkesi bağlar. Ancak TMK siyasi özgürlükleri kullananlara eşit davranmaz. Toplumun kullandığı siyasi özgürlüklere yasak getirilmişken, siyasi iktidarın siyaseti bu sınırlamanın dışında kalır. Devlete karşı suçlar marifetiyle tüm toplum siyasi esaret altındadır; ama siyasi iktidar özgürdür (Marx, 1842c). Başka bir değişle, toplumda yitirilen siyasi özgürlük, siyasi iktidara tanınmıştır. Devletin bütün organları özgürce, bu esarete tabi olmadan siyasi faaliyetlerine devam ederler. Bu şekilde TMK siyaseti, eşitsizlik üzerinden yeniden yapılandırır.

İşte bu nedenlerle, SPK'da yer bulan siyasi sınırlamalar ile TMK'da yer bulan devlete karşı suçlar benzer menfaatleri korumalarına rağmen, hukuk sistemi içindeki yerleri birbirlerinden oldukça farklıdır. İlkinin özü özgürlüktür. İkincisinin özü ise esarettir, anti-özgürlüktür. İlkinin özü pozitiftir, ikincisinin özü negatiftir. İlki özgürlüğü bir hak olarak tanır; ikincisi özgürlüğü görmezden gelir. İlki hak olarak tanıdığı özgürlüğü ihlal eder; ikincisi doğrudan doğruya bu özgürlüğü reddeder. İlki özgürlüğün yanlış kullanımını cezalandırır. İkincisi özgürlüğü yanlış bularak cezalandırır. İlki ne kadar sınırlı olursa olsun devletin

10 İlerleyen sayfalarda Marx'a yapılan atıflar, Marx'ın adı geçen eserlerinde basın özgürlüğü, sansür yasası ya da genel olarak yasal hak ve özgürlüklerle ilgili sözlerini işaret eder. Bu söz ve görüşler burada, siyasi hak ve özgürlükler bağlamında yeniden yorumlanmaktadır.

topluma tanıdığı bir haktır. İkincisi siyasi iktidarın kendine tanıdığı bir imtiyazdır. Bu nedenle ilki hukukidir; devlete karşı suçlar ise hukuk dışıdır.

Erem'e göre hukukta yasaları idare eden *yasalar* vardır ve bu *yasalar* özgürlüklerdir (1951: 73). Marx'a göre de bir yasal düzenlemenin hukuki kabul edilebilmesi için özünün özgürlük olduğunun ispatı şarttır (1842b). Bu doğrultuda SPK, partileşme özgürlüğünün yasal kabulüdür; bir özgürlüğün pozitif, objektif varlığıdır. Ne kadar sınırlamalarla dolu olursa olsun, partileşme hakkını koruduğu için böyle bir yasa yine de mevcut olmalıdır. Devlete karşı suçların özü ise esarettir. TMK da esaretin vücut bulmuş halidir. Hâlbuki esaret yasası olmaz (Marx, 1842c); esaret yasası hukuk açısından bir çelişkidir. Esaret yasaları, bir yasa olarak binlerce yıl boyunca mevcut olabilirler; ancak hukuki kabul edilemezler. Bu bağlamda devlete karşı suçlar kategorisi gibi, esareti yasalaştıran TMK da hukuk dışıdır.

Hükümdara itaat borcu

Suç bir ihlal fiilidir. Suç, hukuki bir değer veya menfaati ihlal etmektir; ihlalsiz suç olmaz (Hafızoğulları ve Güngör, 2007: 22- 23). Suçun hukuki konusunu da suçla ihlal edilen, ceza ile korunan, böylece hukukilik kazanan bireyle ilgili değer veya menfaat oluşturur. Öte yandan, bu değer veya menfaatler, Anayasa tarafından düzenlenmiş ve *hukuki* değer veya menfaat olmuşlardır. Böyle olunca ceza hukuku, hukuki niteliğe sahip değer veya menfaatleri suç saymak ve cezalandırmak durumundadır. Anayasa'nın açıkça hukuki bir değer veya menfaat olarak nitelendirmediği bireysel veya toplumsal hiçbir değer veya menfaat, adı ne olursa olsun, ceza hukukunda cezai himayenin konusunu oluşturmaz (Hafızoğulları ve Güngör, 2007: 27).

Yukarıda değinildiği üzere, devlete karşı suçlarda korunan menfaat, yani siyasi iktidarın varlığı ve tüm fonksiyonlarıyla işleyişi Anayasada bir hak olarak düzenlenmemiştir. Anayasa'da siyasi iktidarın korunması menfaati Madde 14 ya da Madde 68'de olduğu gibi, bireyin temel hak ve özgürlüklerine getirilen bir sınırlama olarak yer alır. Görülüyor ki siyasi iktidarın korunması menfaati anayasa ve hukuk sistemi içinde mutlak negatif bir varlığa sahiptir. Bu durum devlete karşı işlenen fiillerin suç sayılmasını genel normun dışına çıkarır. Zeki Hafızoğulları da bu ayrımı yapmış ve suçların belirli bir değer veya menfaati ihlal etmesi başka şey, suçların topluma yahut cezalandırma hakkının hamili devlete karşı işlenmesi başka şeydir, demiştir (2007: 33). Yine Erem'e göre, ceza hukukunda suçun mevzuu, bir hak sayılan özgürlüklerdir. Bu hakkın ihlâli suçun maddî unsurudur. Bu açıdan bütün suçlar özgürlüklere karşı işlenen suçlardır. Ancak devlete karşı suçlara "özgürlüklere karşı suçlar" denemez; bunlar *başka* suçlara konu teşkil ederler (1951:74). O halde devlete karşı suçlar ve TMK; özgürlük, hak ve dolayısıyla yasa ve hukuk kavramları ile ilişkilerini kesmişlerdir. Hukuk ve yasa

bir yerdedir, devlete karşı suçlar ve TMK başka bir yerdedir. Devlete karşı suçlar, hukuki meşruiyetin dışına çıkar ve *başka* bir meşruiyet talep ederler.

Devlete karşı suçlar, bireye siyasi iktidarın korunması mevzuunda ödev yükler. Ancak bu ödev, herhangi bir hakka dayanmayan, mutlak bir borç ve ödevdir. Devlete karşı suçların getirdiği bu borç, artık özgürlük kavramı ile değil; askerlik yapmak yahut vergi vermek gibi bireyin devlete ödemesi gereken bir bedel ile karşılaştırılabilir (Çağan, 1980: 130). Askerlik ödevinde devlet, bireyden (gerekirse) ölmesini ister. Vergi ödevinde devlet, bireyden kendisi için çalışmasını ister. Devlete karşı suçlarda da devlet, bireyden kendisine itaat etmesini ister. O halde devlete karşı suçlar, bireyin devlet karşısında hak ve özgürlük sahibi olduğu hak sisteminin baş aşağı çevrildiği ve devletin birey karşısında hak sahibi olduğu bir haklar sisteminin parçasıdır. Öyle ki, hukukun temel aldığı ve bireyin doğuştan getirdiği özgürlükleri olduğuna dair ilke, devlete karşı suçların dâhil olduğu hak sisteminde bireyin doğuştan getirdiği ödevlerin olduğu ilkesine dönüşmüştür.

Öte yandan, vergi almak, gerektiği zaman bireyi öldürebilmek ve iktidara itaat, hükümdarın tebaasından talep ettiği geleneksel egemenlik haklarıdır. Bu hakkın kökeni, devletin siyasi bir organizasyon olarak ortaya çıktığı tarihe kadar geri götürülebilir; ancak daha ziyade, egemenliğin siyasi iktidardan ayrışmadığı ve hükümdarın bedeninde vücut bulduğu, anayasal devlet öncesi mutlakiyetçi idareleri niteler. Devlete karşı suçlar da meşrulaştırılırken genelde bu geleneksel, tarihî niteliğe vurgu yapılmaktadır. Buna göre, dünyadaki bütün ceza kanunlarında devlet ile ilgili suçların yer aldığı söylenir. Özek (1967) ve Bayraktar (1982), devlete karşı suçları Mısır, Hint, Yunan, Roma ve Germen hukuku gibi en eski hukuk sistemlerinde dahi görmekte olduğumuzu vurgularlar. Devrim Aydın'a göre de siyasi suçlar, siyasi bir örgütlenme olan devletin tarih içinde ortaya çıkmasından beri vardır (2006: 2). O halde devlete karşı suçlar, devletin egemenlik hakkı olarak vardırlar. Bu hak, hukuki meşruiyete sahip değildir; geleneksel olmasına, tarih boyunca süregelmesine dayanarak meşruiyet talep eder.

Hükümdarın egemen sıfatıyla sahip olduğu bu geleneksel hak, hukuk dışında ikinci bir meşruiyet alanı olduğu kadar, hukuk dışında ikinci bir hak sistemidir de. Hatırlanacağı üzere TMK ve devlete karşı suçların yarattığı esaret tek taraflıdır; toplum siyasi esaret altındayken siyasi iktidar siyasi koruma ve özgürlüğe sahiptir. O halde devlete karşı suçların yarattığı eşitsizlik, siyasi iktidara tanınan bir imtiyazdır. Latince kökeni *privi legium* olan imtiyaz (privilege; privileg), kişi ya da kişilere özel hak demektir. İmtiyazlar, Fransız İhtilali öncesi Fransa'sında aristokraside olduğu gibi doğuştan da olabilir; asker sınıfında olduğu gibi sonradan da verilebilir ve geri alınabilir. Anayasal devlet içinde geçerli olan hukukta ise haklar geneldir, evrenseldir, doğuştandır, devredilemez, vazgeçilemez. Görüldüğü üzere hukuk sistemi ile imtiyazlar sistemi çelişirler. Hukuk evrensel bir zorunluluk yaratırken imtiyaz özel bir keyfiyettir (Marx, 1842d). Ay-

dınlanma ile gelişen hukuk anlayışının neredeyse bütün hedefi, imtiyazları kaldırmak; toplumsal sınıfların tabi oldukları farklı hak sistemlerini lağvetmek ve herkese aynı hakları veren ortak bir sistem getirmektir. Locke'un Sir Robert Filmer'la kavgası, hukukun haklar sistemi ile imtiyazların haklar sistemi arasındaki bir mücnakaşadır. Filmer'ın aksine Locke için hiçbir insan siyasi yönetim konusunda ilahi, doğuştan gelen bir imtiyaza sahip değildir; herkesin eşit siyasi hakları vardır. Demek oluyor ki hukuk ve imtiyaz, farklı iki akla dayanan, birbiri ile bağdaşmaz, iki ayrı haklar sisteminin adıdır.

TMK ve devlete karşı suçlar, siyasi iktidarın kendine tanıdığı bir imtiyazdır. Hukukun hak sistemi içinde kabul edilemezler; çünkü hali hazırda bir hukuksuzluk biçimidirler (Marx, 1842d). Bu durum bizi, Türkiye'deki anayasal devlette birbirine zıt iki hak sisteminin yan yana var olduğunu kabule zorlar: Siyasi iktidar için geçerli imtiyazı haklar sistemi ile toplumun geri kalanı için geçerli evrensel hukukun haklar sistemi. Bunlardan sadece ikincisi hukuki meşruiyete sahiptir. İmtiyazlar ise hükümdarlık zamanından kalan devletin geleneksel egemenlik hakkının, hukuk devletine sirayet etmiş halidirler. İmtiyazı haklara TMK ile yasa olarak yer verilmesi, bu hakları imtiyaz olmaktan çıkarmaz. Yalnızca, imtiyazları yasal bir imtiyaz yapar (Marx, 1842d) ve böylece suç olmaktan çıkarır. Ancak maddi içeriği imtiyaz olan yasalar, gerçek bir yasa olma niteliklerini yitirirler. TMK da gerçek bir yasa değildir. TMK, imtiyaz bahşeden hükümdarın buyruğu olarak karşımızda durmaktadır (Marx, 1842b). TMK, yasa formuna sahip bir buyruktur.

Erem, yasa eliyle yapılan hukuksuzluktan müthiş bir felâket doğacağını söylüyor ve hukuku ihlal eden yasalar için "silahlı haksızlık" denildiğini hatırlatıyor (1951: 73). Gerçekten de devlete karşı suçlar kategorisi ve dolayısıyla TMK bir silahlı haksızlıktır. Bir silahlı haksızlığın yaptığı yargılamanın hukuksuzluğu da açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda günümüzde TMK kapsamında yargılananların suçsuz ya da haklı oldukları belki doğrudan savunulamaz; ancak, suçlu ve de haksız oldukları da bir o kadar doğrudan iddia edilemez.

KAYNAKÇA

Agtaş, Özkan (2012) "Ceza Yasasının Gölgesinde Siyaset", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 67 (4): 1-23.

Akal, Cemal Baki (2000) "Bir Devlet Kuramı için Giriş" Akal, Cemal Baki (der.) *Devlet Kuramı* içinde, Dost Yayınları, Ankara, 13-33.

Alexander, Larry (2001) *Constitutionalism: Philosophical Foundations*, Cambridge University Press, New York.

Allan, Trevor R.S. (2003) *Constitutional Justice: A Liberal Theory of the Rule of Law*, Oxford University Press, New York.

Aydın, Devrim (2006) "Terör Eylemlerinin Siyasal Suç Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası Hukuk ve Politika*, 2 (7): 1-20.

Aydın, Oya (2012) "Hukuk Devleti Nerede Biter, Polis Devleti Nerede Başlar?", *Birikim*, 273: 24-29.

Bayraktar, Köksal (19B2) *Siyasal Suç*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Bodin, Jean (1992) *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth*, Cambridge University Press, New York.

Brancourt, Jean Pierre (2000) "Estat'lardan Devlete: Bir Sözcüğün Evrimi", Akal, Cemal Baki (der.) *Devlet Kuramı* içinde, Dost Yayınları, Ankara, 177-193.

Çağan, Nami (1980) "Demokratik Sosyal Hukuk Devletinde Vergilendirme", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 37 (1-4): 129-151.

Demirbaş, Timur (2012) "Özel Yetkili Ağır Ceza Mahkemelerinin Görevine Giren Suçlarda Ceza Muhakemesi ve Sorunları" Kocaoğlu, Sinan (der.) *Ankara Barosu Uluslararası Hukuk Kurultayı Cilt II* içinde Ankara Barosu Başkanlığı, Ankara, 377-393.

Erdoğan, Mustafa (2003) *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitapevi, Ankara.

Erem, Faruk (1951) "Siyasi Haklara Karşı İşlenen Suçlar", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 8 (1-2): 73-89.

Ertekin, Orhan Gazi (2011a) "Terörle Mücadele Kanunu'na Göre Gazetecilik Yapmak Suç!", www.bianet.org

Ertekin, Orhan Gazi (2011b) "Türkiye'nin İkinci Anayasası Terörle Mücadele Kanunu", www.bianet.org

Ertekin, Orhan Gazi (2011c) "İddianameler Çağı", www.sendika.org

Eşitli, Ezgi Aygün (2013) "Suçların ve Cezaların Kanuniliği İlkesi", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 104: 225-246.

Fletcher, George (1996) *Basic Concepts of Legal Thought*, Oxford University Press, New York.

Gerger, Haluk (2012) "Sunuş" Marx, Karl. *Basın Özgürlüğü Üzerine* içinde, Dipnot, Ankara, 7-17.

Hafızoğulları, Zeki ve Güngör, Devrim (2007) "Türk Ceza Hukukunda Suçların Tasnifi", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 69: 22- 50.

İnanıcı, Haluk (2011) "Örfi İdare Yargısından Yeni Devlet Güvenlik Mahkemelerine Sanık Hakları" İnanıcı, Haluk (der.) *Parçalanmış Adalet: Türkiye'de Ceza Yargısı* içinde İletişim Yayınları, İstanbul: 13-65.

Kelsen, Hans (2000) "On The Essence and Value of Democracy", Jacobson, Arthur J. ve Schlink, Bernhard (der.) *Weimar: A Jurisprudence of Crisis* içinde University of California Press, California.

Kramer, Matthew (2007) *Objectivity and The Rule of Law*, Cambridge University Press, New York

Locke, John (1980) *Second Treatise of Government*, Hackett Publishing Company, USA.

Marmor, Andrei (2008) "Hukuk Devleti ve Sınırları", Çoban, Ali Rıza *vd.* (der.) *Hukuk Devleti: Hukuki Bir İlke, Siyasi Bir İdeal* içinde, Adres Yayınları, Ankara.

Marx, Karl (1842a) "Opponents of a Free Press", *Rheinische Zeitung*, www.marxists.org

Marx, Karl (1842b) "As a Privilege of Particular Individuals or a Privilege of the Human Mind?", *Rheinische Zeitung*, www.marxists.org

Marx, Karl (1842c) "Censorship", *Rheinische Zeitung*, www.marxists.org

Marx, Karl (1842d) "Debates on the Law on Thefts of Wood", *Rheinische Zeitung*, www.marxists.org

Özek, Çetin (1967) *Siyasi İktidar Düzeni ve Fonksiyonları Aleyhine Cürümler*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Özsu, Faruk (2013) "Balyoz: 'Yeni Yargı'nın Çöküşü", www.radikal.com.tr

Pasukanis, Evgeny (2002) *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm*, Birikim Yayınları: İstanbul.

Rousseau, Jean-Jacques (1968) *The Social Contract*, Penguin Books, Londra.

Selçuk, Sami (1998) *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.

Schmitt, Carl (1985) *The Crisis of Parliamentary Democracy*, MIT Press, Massachusetts.

Schmitt, Carl (2000) "Liberal Rule of Law", Jacobson, Arthur J. ve Schlink, Bernhard (der.) *Weimar: A Jurisprudence of Crisis* içinde University of California Press, California.

Schmitt, Carl (2004) *Legality and Legitimacy*, Duke University Press, Durham.

Tamahana, Brian (2004) *On the Rule of Law: History, Politics, Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

Uzer, Uğur (1984) "Ceza Hukukumuzda 'Siyasal Suç' ", *Ankara Barosu Dergisi*, 6: 881-886.

Türkiye'de linç: 1991-2011 dönemindeki linç eylemlerinin analizi*

*Betül Baki***

Özet: Bu makale, Türkiye'de 1991-2011 yılları arasında meydana gelen linç eylemlerinin kapsamlı bir analizini yapmayı hedeflemektedir. Son yıllarda, Türkiye'deki linç eylemlerinde yoğun bir artış yaşanmasına ve bu konuda yayınlanan makaleler ve kitapların bu artışa vurgu yapmalarına rağmen, linç eylemlerinin dinamiklerini anlamaya yönelik yeterince çalışma yapılmamıştır. Bu makalede, gazete taraması ile linç verilerinin kapsamlı bir datası elde edilerek, eylemlerin mekanizmaları ve dinamikleri analiz edilmektedir. Elde edilen linç verileri göstermektedir ki, eylemler temel olarak adi ve siyasi olarak nitelendirebileceğimiz iki farklı tetikleyici etmene sahiptir ve bu iki kategorinin nedensel mekanizmaları ve dinamikleri birbirinden farklıdır.

Anahtar sözcükler: Linç, şiddet, saldırı, günah keçisi, suç, öfke

2006 yılında, 30 Ağustos Zafer Bayramı kutlamaları dolayısıyla Vatan Caddesinde yapılan etkinlik sırasında, hükümetin Lübnan'a asker gönderme kararını protesteye etmek isteyen dört üniversiteli genç, etrafta bulunan insanlar tarafından linç edilmek istendi. 'İsrail askeri olmayacağız' pankartı açan ve slogan atmaya başlayan dört öğrenci, bir anda etraftaki insanların saldırısıyla karşılaştılar. Töreni izleyenler, açılan pankartın PKK lehine olduğunu sanarak, 'şehitler ölmez vatan bölünmez' sloganları eşliğinde bu dört kişiye saldırdılar. Bu sırada, saldırıda bulunan kalabalığı dağıtmak için biber gazı kullanan polis, linç eyle-

(*) Bu makaleye veri sağlayan "Türkiye'de 1991-2011 Döneminde Gerçekleşen Linç Eylemlerinin Analizi (2012-02-03-YL02)" isimli projeye verdiği araştırma desteği için Yıldız Teknik Üniversitesi BAPK'a teşekkür ederim. İsmet Akça ve Murat Yüksel'e sundukları katkılar ve öneriler için teşekkür etmek isterim. Makale içerisindeki niceliksel analizlerin yapılmasında yardımcı olan Emre Erdoğan ve Ebru Işıklı'ya teşekkürlerimi iletmek isterim. Zeynep Bursa'ya metnin taslaklarını okuduğu ve fikirlerini paylaştığı için teşekkür ederim. Son olarak makalenin şekillenmesinde büyük bir emeği olan, her aşamasında yardımcı olan, saatlerini ayıran, fikir ve önerileriyle son halini almasına katkı sağlayan Evren Balta'ya ne kadar teşekkür etsem azdır.

(**) Marmara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

mine maruz kalan dört öğrenciyi gözaltına almak isterken, öfkesi hâlâ yatışmayan kalabalık, dört öğrenciye tekrar saldırdı. Saldırılar sırasında yaralanan dört genç, gözaltına alınıp Emniyet'e götürülürken saldırıda bulunan kalabalık içerisinden ise gözaltına alınan hiç kimse olmadı (*Radikal*, 31 Ağustos 2006).

Olayın ardından dönemin valisi, "Bu törenin coşkusu dışında hiçbir olayın, hiçbir hareketin önemi yok. En büyük olay 30 Ağustos zaferinin 84. yılının coşkuyla kutlanmasıdır" derken dönemin emniyet müdürü ise: "Bu tipteki kişilere tepki var. Vatandaş pankartı açtırmamış. Vatandaşımız gerekli tepkiyi gösterdi. Güzel bir tepki vatandaşımızın tepkisi" (*Milliyet*, 1 Eylül 2006) diyerek linç eylemini gerçekleştiren kalabalığı överek, saldırının "haklı" boyutunu dile getirdiler. Failler herhangi bir cezai yaptırımla karşılaşmazken, hatta yetkililer tarafından da desteklenirken, linç eylemine maruz kalan kişiler ise gözaltına alındılar.

Yukarıdaki örnek Türkiye'de son yıllarda gerçekleşen linç eylemlerinden yalnızca bir tanesidir. Son dönemlerdeki olaylara baktığımızda, bu tarz protesto eylemlerinin, basın açıklamalarının, tartışmaların ve kavgaların linç eylemlerine dönüştüğünü söylemek mümkündür. Bu eylemlerin büyük bir çoğunluğu ise, özellikle 2005 yılı itibariyle, Kürtlere ya da Kürtlükle özdeşleştirilen gruplara yönelik olan eylemlerdir. Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi, öğrencilerin açtığı pankartın ve atılan sloganların PKK ile özdeşleştirilmesi ve ilişkilendirilmesi, bu eylemlerde sıkça rastlanılan bir durumdur. Yine bu tarz saldırıların ardından yetkililerin yaptıkları açıklamalar, genellikle saldırıları gerçekleştiren grupları onaylayan bir nitelikte olmaktadır. Ayrıca saldırının failleri için çoğunlukla herhangi bir cezai yükümlülük olmamaktadır.

Bu linç eylemlerinin birçoğu, eylemlere maruz kalan kişi veya grupların kimliklerinin 'normal olmadığı', toplumsal kabullerin dışında kaldığı anlayışı üzerinden normalleşmektedir. İster etnik kimlik ya da siyasi görüşe ister adi bir olayın failine yönelik olsun, eylemlere maruz kalan hedeflerin suçluluğu iddiası, eylemleri meşrulaştıran en önemli etken olarak ortaya çıkmaktadır. Üstelik bu eylemlerinin ardından bir cezai yaptırım tehdidinin olmaması da, bu tarz eylemleri yaygınlaştırmakta ve gündelik hayat içerisinde yerleşmesine katkıda bulunmaktadır.

Peki, insanlar hangi toplumsal şartlar altında bu tarz şiddet eylemlerine başvurmaktadırlar? İnsanların birbirlerine saldırmasının altında yatan mekanizmalar nelerdir, öldürmek öncelikli bir amaç mıdır yoksa adaleti sağlamak isteği mi bir amaç olarak ortaya çıkmaktadır? Bu eylemlerin hedefleri, failleri kimdir, tetikleyici faktörleri ve eylemlerin altında yatan nedensel mekanizmalar nelerdir?

Türkiye'de son dönemde çok sayıda linç eylemi gerçekleşmesine rağmen Türkiye literatürü bu konuyla ilgili zengin bir içeriğe sahip değildir.[1] Bu makalenin temel meselesi, Türkiye'de 1991-2011 yılları arasında gerçekleşen linç eylemlerinin kapsamlı bir data üzerinden analizini yapmaktır.

1 Bunun istisnaları için bkz. Paker (2006), Bora (2008), Gambetti (2007).

Bu makale, yukarıda belirtilen temel sorularla bağlantılı olarak, Türkiye'de 1991-2011 yılları arasında gerçekleşen linç eylemlerinin mekânsal ve zamansal dağılımlarını, aktörlerini ve eylemlerin etkileşim içinde olduğu faktörlerin ve süreçlerin analiz edilmesini amaçlamaktadır. Bunu yaparken de Susan Olzak'ın 1877 ile 1914 yılları arasında ABD'de yaşanan etnik çatışmaları incelediği "The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict" çalışmasında kullandığı kodlama yöntemi olan vaka kataloğu yöntemi kullanılmıştır (Olzak, 1992: 235). ABD'de, 1877-1914 döneminde gerçekleşen etnik kolektif olayları bu yöntem ile kodlayan Olzak (1992), olaylara ilişkin bilgileri ise gazetelerin haber içeriklerinde yer alan bilgiler doğrultusunda kodlamıştır.

Makalenin veri toplama tekniği ise gazete taraması yöntemidir. Türkiye'de 1991-2011 yılları arasında gerçekleşen linç eylemleri verilerinin toplanması için Radikal ve Milliyet gazeteleri taranmıştır. Verilerin toplanması için seçilen gazete taraması yönteminin sınırlılıkları göz önüne alınmalıdır. Uzun zaman dilimlerini kapsayan araştırmaların karşılaştığı sorunların en önemlisi, gazetelerin internet arşivleri üzerinden tarama yapılması ve birçok anahtar kelimenin sistematik bir şekilde ve ayrı ayrı taranarak aranılan haberlere ulaşılmaya çalışılmasıdır (Olzak, 1992: 234). Bu makale içerisinde, Beyazıt Devlet Kütüphanesi arşivinden gazetelerin birebir taraması yapıldığı için bu zorluk bir anlamıyla ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bir diğer zorluk ise, bazı gazete haberlerinin içeriklerinin yeterince bilgi içermemesi ve istenilen bilgilere ulaşılamamasıdır. Bu nedenle haber ile ilgili bütün bilgileri bir araya getirmek ve eylemin başlamasının veya bitmesinin ardından yaşanan diğer süreçlere bakmak için haberin birkaç gün öncesi ve sonrası da taranmalıdır (Olzak, 1992: 235). Yine de elde edilen veriler gazete haber içeriklerine dayandığı için, bu bilgilerin eksikliği ya da yanlışlığının bir sorun olarak belirmesi her zaman için geçerlidir. Öte yandan gerçekleşen her linç eyleminin ulusal haber kaynaklarında yer almaması da bir diğer sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eksikliği bir ölçüde giderebilmek için Türkiye İnsan Hakları Vakfı (TİHV) ve İnsan Hakları Derneği'nin (İHD) Türkiye'de bu dönemler arasında yaşanan linç eylemlerinin raporlarını içeren çalışmaları da incelenmiştir.

Gazete haber içeriklerinden linç verilerini toplamaya başladıkça bu eylemlerin çeşitli niteliklere sahip olduklarını gördüm. Eylemlerin çeşitliliği ve tetikleyici etmenlerinin farklılığı, bütün eylemlerin tek bir çatı altında ele alınmasının mümkün olmadığını göstermiştir. Bu nedenle bu makale içerisinde, linç eylemleri, motivasyonlarına göre kategorilerine ayrılarak ele alınmıştır. Burada motivasyon ile kastedilen, linç eylemlerinin tetikleyici faktörleri, yani eylemleri ilk ortaya çıkaran olaylardır. Bu tetikleyici olay hırsızlık veya cinayet olabileceği gibi bir basın açıklaması ya da bir kavga da olabilmektedir. Bu doğrultuda, bu makale içerisinde, linç eylemleri, adi motivasyonlu ve siyasi motivasyonlu olarak iki ayrı kategori olarak analiz edilecektir. Siyasi motivasyonlu linç eylemleri, si-

yasi ve dinî görüşe, etnik kimliğe ve cinsel tercihe yönelik gerçekleşen eylemleri kapsarken; adi motivasyonlu linç eylemleri ise cinayet, hırsızlık, taciz ve tecavüz gibi suçlarla itham edilen kişi ya da kişilere yönelik eylemleri içermektedir. Türkiye'de belirtilen yıllar arasında gerçekleşen linç eylemleri bu iki kategori çerçevesinde ele alınacaktır. Bu linç eylemlerine geçmeden önce, linç kavramına, tarihsel sürecine, literatürde nasıl ele alındığına ve hangi mekanizmalar çerçevesinde analiz edildiğine bakmak faydalı olacaktır.

Linçi tanımlamak

Linçin kavramsal tanımlamalarına bakıldığında, farklı ifadelerin mevcut olduğu görülmektedir. Örneğin NAACP'nin (National Association for the Advancement of Colored People) linç tanımına göre bir olayın linç eylemi olarak tanımlanması için "birinin öldürüldüğüne dair bir kanıt olmalıdır, öldürme illegal olmalıdır, en az 3 insan yer almalıdır ve öldürenlerin hedefi adalete veya geleneklere hizmet etmek olmalıdır."[2] Britannica ise linçi, "suçlu olarak düşünülen bir kişinin, hukuk dışı olarak, yargılanmaksızın, adaleti sağladığına inanan bir grup tarafından sıklıkla işkence edildikten ya da sakat bırakıldıktan sonra infaz edilmesi" olarak tanımlamaktadır.[3]

Literatürde linç eylemlerine yönelik çalışmalar içerisinde yer alan linç tanımlamalarına bakarsak, Robert A. Gibson, linçi, suçlu olarak düşünülen kişi ya da grupların halka açık bir yerde, spontane olarak bir araya gelmiş kalabalık bir grup tarafından öldürülmesi olarak tanımlamaktadır (Gibson, 1979). R. L. Zangrando'ya göre ise linç, kuralları kendi elleriyle uygulamak isteyen kalabalık bir grubun, bir suç ile itham edilen bir ya da birden fazla kişiye, yaralamak ve öldürmek için saldırmasıdır (Zangrando, 1980).

Bütün bu tanımların ortak noktasına baktığımızda ise, linçin genellikle şöyle tanımlandığını söylemek mümkündür: Kalabalık bir grubun, herhangi bir suçla suçlanan bir ya da birden fazla kişiyi hukuk dışı olarak kendi kurallarıyla cezalandırmak istemesi ve öldürmesidir. Bu tanımlarda ön plana çıkan nokta saldırının ölüm ile sonuçlanmasıdır.

ABD'de linç eylemlerinin en yoğun yaşandığı dönem olan 1889-1918 yılları arasında 2.552'sinin siyahlar olduğu 3.224 kişi linç edilmiştir[4] ve bu linç eylemlerinin hepsi ölümle sonuçlanmış, bu nedenle de linç olarak tanımlanmıştır. Türkiye'ye baktığımızda ise, ele alınan dönem içerisinde meydana gelen linç ey-

---

2 "Definition of Lynching", http://people.uncw.edu/hinese/HAL/HAL%20Web%20Page.htm [15.09.2012].

3 "Lynching", http://www.britannica.com/EBchecked/topic/352864/lynching [11.08.2012].

4 National Association for the Advancement of Colored People (1969) *Thirty Years of lynching in the United States: 1889-1918*, Arno Press and The New York Times, New York'dan aktaran Perloff, 2000: 315.

lemlerinin büyük bir çoğunluğunun ölüm ile sonuçlanmadığı görülmektedir.[5] Bu durum, bir yandan kavramsal bir ayrım meydana getirirken diğer yandan da Türkiye'deki eylemlerin farklılaştığı önemli bir olguya işaret etmektedir.

Öte yandan ölümle sonuçlansın ya da sonuçlanmasın, eylemleri gerçekleştirenlerin amacı, herhangi bir sebeple, bir kişi ya da gruba cezalandırmak için saldırmaktır. Bu nedenle, bu makale içerisinde ölümü, linçlerin zorunlu bir sonucu olarak ele almayan Zangrando'nun tanımı kullanılacaktır. Diğer tanımlar, linçi tanımlarken öldürmeyi zorunlu bir sonuç olarak dile getirirlerken, Zangrando'nun tanımında ise, öldürmek bir amaç olsa da, ölüm, linçin zorunlu bir sonucu değildir.

Linçi anlamak

Linç eylemlerini açıklamaya yönelik kuramsal yaklaşımlara baktığımızda, bu yaklaşımların, sordukları sorular ve çalışmalarını temellendirdikleri argümanlar çerçevesinde birbirlerinden ayrıldıkları görülmektedir. Üç temel yaklaşım olarak özetleyebileceğimiz bu açıklamalardan ilki sosyal-psikolojik açıklamalardır ve sosyal psikolojinin linç eylemlerinin mekanizmalarını nasıl açıkladığına odaklanmaktadırlar. Sosyal-psikolojik yaklaşımlar, linç eylemleri mekanizmasını temel olarak üç soru üzerinden şekillendirirler. Bunlardan birincisi, bireylerin neden linç eylemlerine katıldıkları sorusudur, ki buradaki neden bireysel bir motivasyonu kast etmektedir. İkincisi, linç eylemi gerçekleştiği sırada bireylerin, bu eylemlerde yer almasını hangi psikolojik etkenlerin kolaylaştırdığı sorusudur. Bu iki sorudan hareket eden araştırmacılar, bireylerin psikolojilerini temel alan bir argüman üretmektedirler. Sosyal-psikolojik yaklaşımlar içerisindeki üçüncü soru ise, bireylerin öfkesinin kime yöneleceği sorusudur. Üçüncü soru, diğer iki sorudan nitelik bakımından ayrılmaktadır, çünkü bireysel bir sürece değil, toplumsal süreçlere odaklanmakta ve öfkenin yöneleceği toplumsal kaynağa işaret etmektedir.

Birinci soruya karşılık gelen engellenme-saldırganlık yaklaşımı, bireylerin linç eylemlerine katılmalarını, herhangi bir sebeple ulaşmak istedikleri bir amaca yönelik karşılaştıkları engellenme güdüsüyle açıklamaktır (Dollard vd., 1939).[6] İkinci olarak linç eyleminin gerçekleştiği âna odaklanan, sorumluluğun dağılması-kimliksizleşme yaklaşımı, eylemin gerçekleştiği sırada, bireylerin eylem içerisinde yer almasını kolaylaştıran psikolojik etmenlere odaklanmaktadır. Bu açıklamaya göre, birey kalabalık içerisinde hem kimliksizleşerek grup kimliğini benimseyecek hem de ceza alma olasılığının azaldığının bilincinde olarak

5 Bu doğrultuda, Türkiye'deki linç eylemlerini ele alan çalışmalar, 'linç girişimi' kavramını kullanmaktadır Paker (2006), Bora (2008), Gambetti (2007).

6 Bu yaklaşım literatürde 'frustration-aggression' teorisi olarak geçmektedir. Konunun ayrıntıları için bkz. Miller (1941), Berkowitz (1989), Freedman vd. (2003).

bir sorumluluk hissetmeyecektir (Freedman vd., 2003: 566) Yani sosyal-psikolojik yaklaşımlar içerisindeki bu ilk iki soru, yalnızca bireysel süreçlere ve psikolojik etmenlere odaklanmaktadır. Üçüncü soruya karşılık olarak bireyin öfkesinin yöneleceği toplumsal gruba işaret eden günah keçisi teorisi ise, kişinin öfkesini, toplumsal olarak da onaylanan meşru ve güçsüz bir hedefe yönelteceğini dile getirmektedir (Hogg vd., 2011: 413). Bu yönüyle bireysel bir mekanizmaya değil toplumsal süreçlere odaklanan bu kuramın, bu makalenin kapsamı doğrultusunda diğer ilk iki soruya oranla daha anlamlı olduğunu söylemek mümkündür. Türkiye'deki linç eylemleri üzerinden değerlendirdiğimizde, bu anlamlılık, linç eylemleri kategorilerine göre ayrıldıktan sonra daha da belirginleşmektedir. Adi linç eylemleri, hedefin genellikle bir azınlık grup olduğu çerçeveye uymamakla birlikte siyasi linç eylemlerini bu çerçevede değerlendirmek anlamlı olacaktır. Çünkü Türkiye'deki linç eylemlerini bu doğrultuda ele aldığımızda, siyasi linç eylemlerinin günah keçisi olarak ortaya çıkan grubun Kürtler olduğunu söylemek mümkündür.

Literatürdeki bir diğer yaklaşım olan yapısal açıklamalar, temel olarak linç eylemlerinin varyasyonlarına odaklanmakta ve eylemlerin neden bazı bölgelerde veya bazı dönemlerde daha sık yaşandığı sorusunun cevabını aramaktadırlar. ABD'nin güney eyaletlerinde, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başı arasında yoğun olarak gerçekleşen linç eylemlerine odaklanan bu çalışmalar, çoğunlukla ekonomik durum, politik durum, demografik durum ve göç ile ilgili değişkenlerin linç eylemleri üzerindeki etkisini analiz etmektedirler. Bu çalışmalarda bu değişkenlerin meydana getirdiği rekabet ortamının linç eylemlerini artırdığına yönelik sonuçlar elde edilmiştir.[7] Bunların birçoğu, diğer değişkenlere nazaran daha sıklıkla ekonomik durum ve linç arasında pozitif bir ilişki bulmuşlardır. Çalışmaların analizlerinden elde edilen sonuçlara göre, ekonomik durum kötüleştikçe ve o dönem ABD'nin güney eyaletlerinin en önemli üretim kaynağı olan pamuk fiyatlarında bir düşüş meydana geldikçe linç eylemlerinde bir artış gerçekleşmiştir (Beck ve Tolnay, 1990; Olzak, 1990).

Ekonomik durum ile linç eylemleri arasındaki ilişkiyi analiz eden çalışmalardan bir kısmı, politik durum ve göç ile ilgili durumların da eylemler üzerindeki etkilerine değinmişlerdir. Örneğin Olzak'ın çalışmalarında (1989, 1990, 1992) ekonomik durum, politik durum ve göç ile ilgili değişkenlerin linç eylemleri üzerindeki etkileri ilişkisel olarak ele alınmıştır. Ekonomik düşüşlerin, linç eylemleri üzerinde pozitif bir etkisi olduğunu bulan Olzak, politik etkenler ve politik rekabeti linç eylemlerinin meydana gelmesini etkileyen birer olgu olarak ele almaktadır (Olzak, 1990: 401, 416). Örneğin, 1882-1914 yılları arasında siyahlara yönelik linç eylemlerini incelediği çalışmasında (1990: 416) ekonomik

7 Bu çalışmalara yönelik ayrıntılı bilgi için bkz. Hovland ve Sears (1940), Olzak (1989, 1990, 1992), Tolnay ve Beck (1990) Mintz (1946), Bonanich (1972), Blalock (1956), Soule (1992), Reed (1972).

rekabetin, ABD'nin kırsal Güney eyaletlerindeki ırksal şiddetin düşüş ve yükselişlerinin nedenlerine yönelik sadece kısmen bir açıklama sağladığını, siyahlara yönelik linç eylemlerinin ve şiddetin, bölgesel ve dönemsel varyasyonlarının hem politik mücadele hem de ekonomik rekabet tarafından şekillendirildiğini belirtmektedir. Bir başka çalışmasında ise (1989), 1880-1914 yılları arasında siyahların ve diğer azınlıkların göç etmelerinden kaynaklanan rekabetin linç eylemleri üzerindeki etkilerine değinmektedir. Ona göre, beyazların yoğun olarak yaşadığı, iş piyasalarına sahip olduğu ve diğer sosyal mekanizmalar üzerinde hâkimiyet kurduğu bir bölgede, siyahların ve diğer yabancıların bu bölgelere göç etmesi, beyazlar için bir tehdit meydana getirmiş ve bu tehdit de siyahlara yönelik linç eylemlerinin artmasına neden olmuştur.

Üçüncü yaklaşım olan kültürel açıklamaların temel sorusu ise, linç eylemlerinin neden çoğunlukla belli bir grup üzerinde yoğunlaştığıdır. Bu yaklaşım, linç eylemlerini açıklarken öncelikle eylemlerin belirli bir azınlık grup üzerinde yoğunlaştığının üzerinde durmakta, bunun sebebini de, tarihsel ve kültürel olarak yerleşen önyargılar, negatif duygu ve düşünceler gibi kültürel kodlarla açıklamaktadır. Ayrıca, geçmişinde şiddet pratikleri barındıran toplumların, gelecekte şiddet eylemlerine ve ayrımcılığa daha yatkın olduklarını dile getirmektedir. Irksal önyargılar, bu önyargıları besleyen ve yaygınlaştıran toplumsal süreçler, bu yaklaşım içerisinde linç eylemlerini tetikleyen mekanizmalar olarak ele alınmaktadır. Aynı zamanda, bu tarz ayrımcı duygu ve düşüncelerin toplumsal hafıza aracılığıyla yerleştiği belirtilmekte ve günümüzdeki şiddet eylemleri ile ilişkisi üzerinde durulmaktadır.[8]

Bu doğrultuda, sosyal-psikolojik yaklaşımlar arasındaki 'günah keçisi' teorisi kültürel yaklaşımlarla bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Çünkü toplumda güçsüz ve meşru bir hedef olarak ortaya çıkan günah keçisi, aynı zamanda çoğunlukla ırksal önyargıların da öznesi olmaktadır. Bu ilişkisellik, linç literatüründeki çalışmalarda da kendisini göstermektedir. Örneğin, ABD'deki linç eylemlerinin hedefleri olarak ortaya çıkan siyahlar, aynı zamanda ırksal önyargıların da yönlendiği bir grup olarak göze çarpmaktadır.

Örneğin, siyahlara yönelik linç eylemlerini, Amerikan toplumunda siyahlara karşı yerleşmiş negatif duyguların bir sonucu olarak değerlendiren Oliver'a göre (2001), siyahlara birtakım negatif özellikler ve suçlamalar atfedilmekte, zamanla yerleşik hâle gelen bu atıflar da, linç eylemlerinin hem motivasyonu hem de gerekçesi olmaktadır. Benzer bir şekilde Darity ve Price'a göre de (2003), linç eylemlerinin kurbanları olarak siyahlar, insanlıkla ortak değerleri paylaşmayan ve bu nedenle de linç eylemlerini hak eden gruplar olarak algılanmaktadırlar. Ekonomik düşüş ile linç eylemleri arasında pozitif bir ilişki bulan Beck ve Tolnay da, siyahların suçlu bir grup olarak tanımlanmasının ve neredeyse bütün

8 Bu yaklaşımın ayrıntıları için bkz. Craig (2002), Blumer (1958), Dixon ve Rosenbaum (2004), Oliver (2001), Darity ve Price (2003), King vd. (2009).

adi suçların failleri olarak siyahların görülmesinin linç eylemlerine bir dayanak oluşturduğunu dile getirmektedirler (Beck ve Tolnay, 1990).

Kavramsal tanımları ve kuramsal yaklaşımları ele aldıktan sonra artık Türkiye'deki linç eylemlerinden söz edebiliriz. Bir sonraki bölümde, literatürdeki yaklaşımların açıklamaları da göz önünde bulundurularak, gazete haber içeriklerindeki verilerin kodlanmasıyla elde edilen bilgiler doğrultusunda, Türkiye'deki 1991-2011 döneminde gerçekleşen linç eylemlerinin zamansal ve mekânsal olarak dağılımları üzerinde durulacaktır.

Linçi sayıya dökmek

Bu makalede, linçin kavramsal tanımı doğrultusunda, Türkiye'de 1991-2011 yılları arasında gerçekleşen toplam 364 tane linç eylemi kodlanmıştır. Bu eylemlerin yaklaşık olarak %50'sini adi motivasyonlu linç eylemleri oluştururken diğer yarısı ise siyasi motivasyonlu linç eylemlerini içermektedir. Öncelikle eylemlerin mekânsal dağılımlarına bakarsak, sırayla İstanbul, İzmir ve Bursa, eylemlerin en fazla gerçekleştiği ilk üç ildir (Bkz. Tablo I).[9]

Bu üç ille beraber tablodaki illerin önemli bir özelliği, hemen hemen hepsinin en fazla göç alan iller olmasıdır. OHAL Bölge Valiliği'nin rakamlarını kullanan, 1998 tarihli TBMM Araştırma Komisyonu raporuna göre, 1997 yılı itibariyle 905 köy ve 2523 mezra boşaltılmış ve 378.335 kişi göç etmiştir.[10] En çok göç alan Batı illeri ise İstanbul, Ankara, İzmir, Adana, Mersin, Bursa, Antalya, Malatya, Manisa ve Kocaeli illeridir.[11] 2000 yılındaki göç alma oranlarına göre ise, bu illere Tekirdağ, Muğla, Bilecik, Isparta ve Çanakkale illeri eklenmektedir.

Bu bilgiler doğrultusunda, yoğun olarak göç alan Batı illerinde, linç eylemlerinin gerçekleşme oranının diğer illere oranla daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu dönemde gerçekleşen göç hareketi ile linç eylemleri arasındaki ilişkiyi analiz etmek bu veriler doğrultusunda mümkün görünmemektedir. Çünkü Türkiye'de 1991-2011 yılları arasında yapılan göç istatistikleri sadece 2000, 2008, 2009, 2010 ve 2011 yıllarına ait verileri içermektedir. Dolayı-

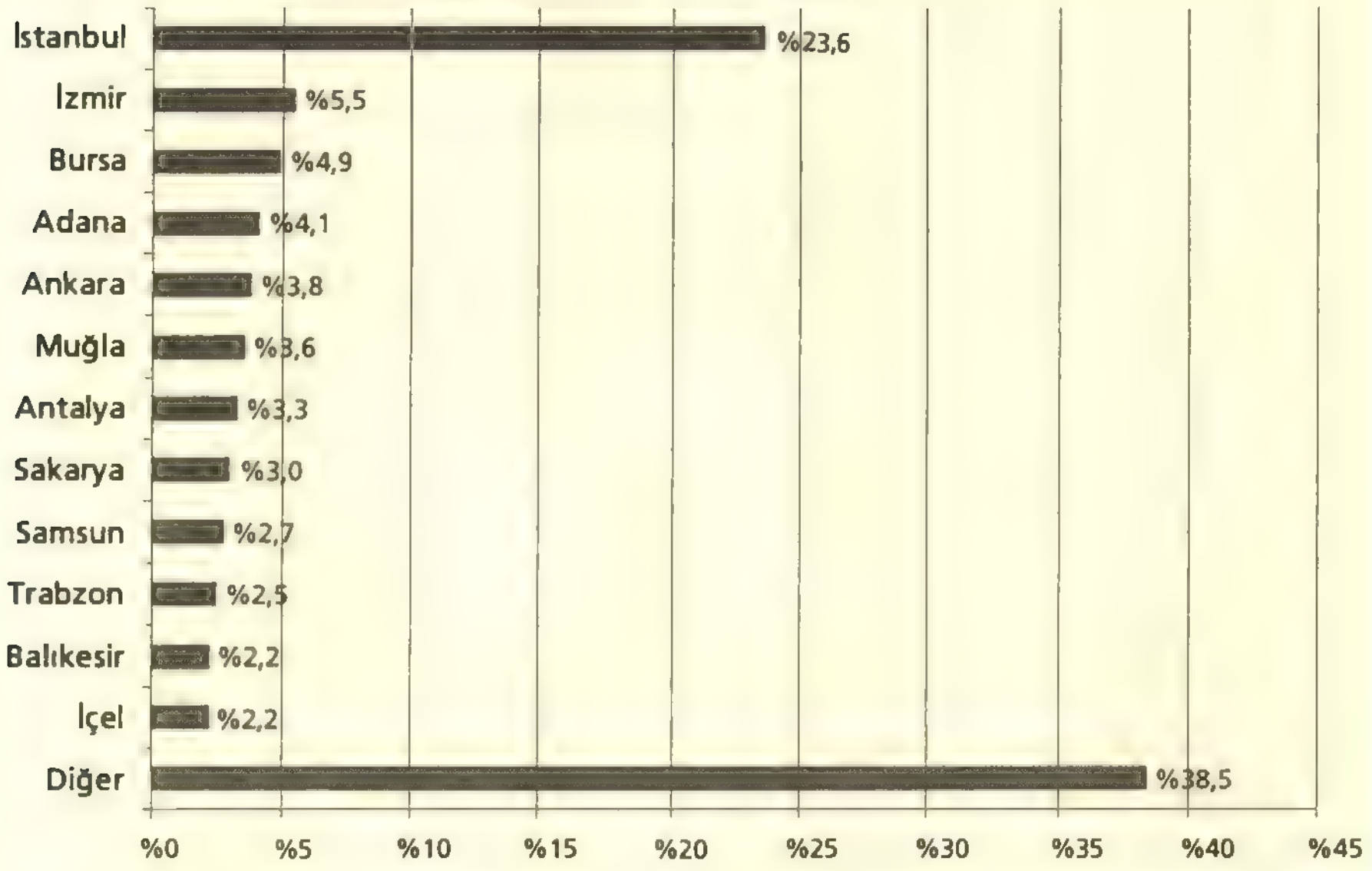
9 Bilindiği üzere, bu iller, Türkiye'nin en kalabalık nüfusuna sahip olan illeridir. Bu nedenle kişi başına düşen linç sayısının hesaplanması daha anlamlı bir tablo oluşturmamızı sağlayacaktır. Fakat bu illerde gerçekleşen linç eylemlerinin sayılarının yıllara göre dağılımı, 10 taneden bile azdır. Dolayısıyla analizlerin illerde kişi başına düşen linç sayısına göre yapılması da, oldukça küçük rakamların nüfusa bölünmesi anlamına geldiğinden sorunlu olacaktır. Linç eylemlerinin mekânsal dağılımlarını içeren bu analiz, bu sorun göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir.

10 Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) (1998) Doğu Ve Güneydoğu Anadolu'da Boşaltılan Yerleşim Birimleri Nedeniyle Göç Eden Yurttaşlarımızın Sorunlarının Araştırılarak Alınması Gereken Tedbirlerin Tespit Edilmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırma Komisyonu Raporu, Tutanak Dergisi 53, Dönem 20'den aktaran Turgay Ünalan, Ayşe Betül Çelik, Dilek Kurban (2008) "Türkiye'nin Yerinden Edilme Sorunu: Sorun, Mevzuat ve Uygulama", *"Zorunlu Göç" ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası*, der: Kurban vd., TESEV Yayınları, İstanbul, 74.

11 *A.g.e.*, 91.

sıyla arada kalan yıllara yönelik herhangi bir göç verisi bulunmadığı için, göçün linç eylemlerine etkisini belirleyen kapsamlı bir analiz yapmak olası değildir. Yine de eldeki veriler doğrultusunda, en fazla göç alan illerin daha fazla linç eylemiyle karşılaşması, göç ile linç arasında bir ilişki olduğuna işaret etmektedir.

TABLO I
Linç Eylemlerinin İllere Göre Dağılımı*



(*) Tablo 1'de en fazla linç eyleminin gerçekleştiği 12 il sıralanmıştır, tabloda yer almayan illerde gerçekleşen linç eylemleri, sayı ve yüzde olarak oldukça düşük oldukları için tabloda 'diğer' olarak belirtilmiştir.

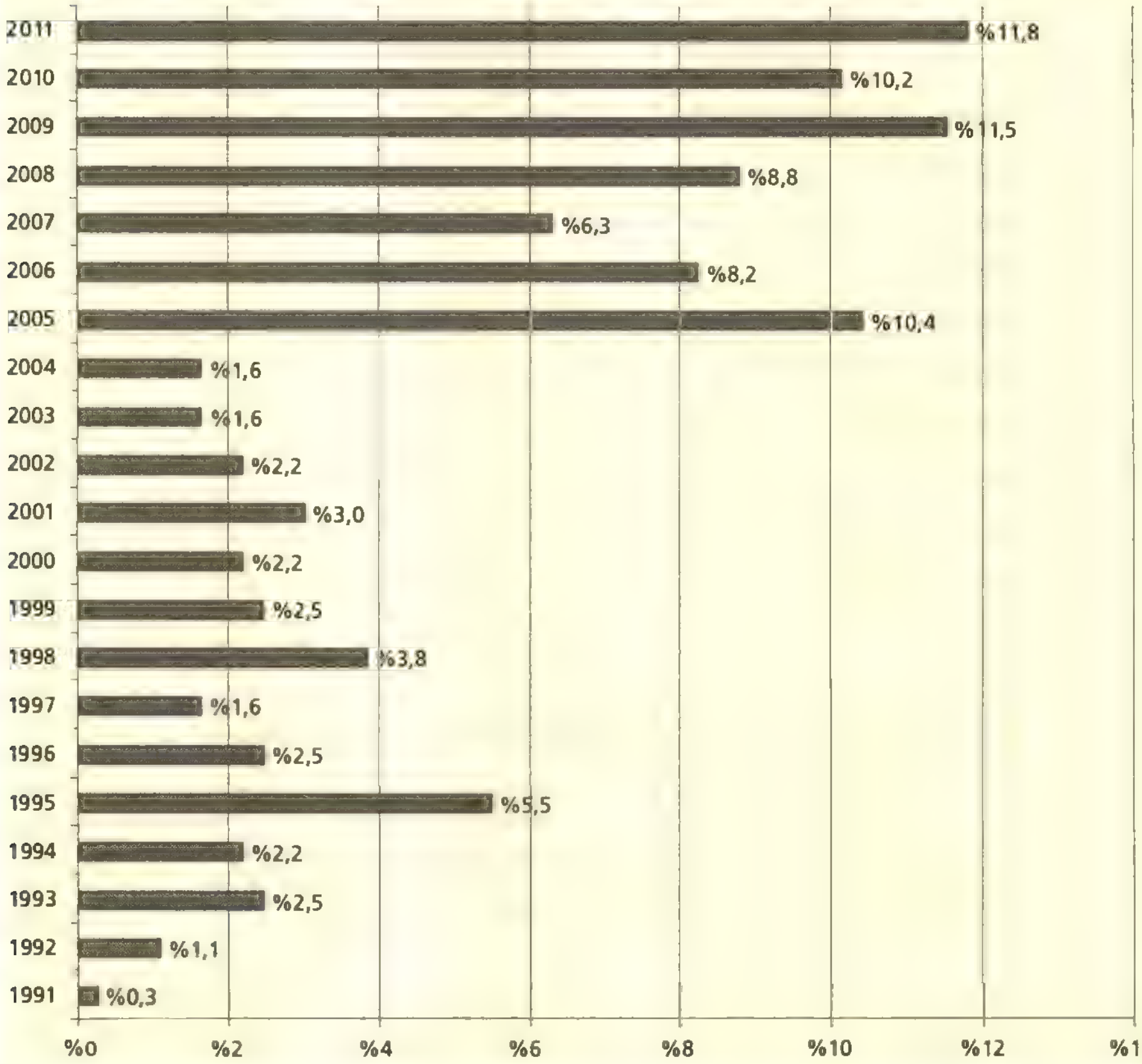
Linç eylemlerinin zamansal dağılımlarına baktığımızda ise en fazla linç eyleminin gerçekleştiği yıllar sırasıyla 2011 (43 adet), 2009 (42 adet) ve 2005 (38 adet) yılları olmuştur (Bkz. Tablo II).

Tabloya baktığımızda görülen önemli bir diğer olgu ise, 2005 yılındaki linç eylemlerinde yaşanan yoğun artıştır. 2004 yılında 6 adet linç eylemi yaşanırken, 2005 yılında bu sayı 38'e yükselmiştir. Bu artış, diğer yıllarda gerçekleşen artış oranlarına göre neredeyse bir patlama niteliği taşımaktadır. 2005 yılında gerçekleşen linç eylemleri, 2004 yılında gerçekleşen eylemlerin yaklaşık 6,5 katıdır.

Yine bununla beraber, 2005 yılı ve ardından gelen yıllara baktığımızda, daha önceki yıllara oranla daha fazla linç eyleminin yaşandığı görülmektedir. Araştırmanın kapsadığı toplam 21 yıllık sürece baktığımızda, 1991 yılından 2005 yılına kadar olan 14 yıllık süreçte toplamda 119 linç eylemi yaşanırken, 2005 yılı ve 2011 yılları da dâhil olmak üzere, bu 7 yıllık süreçte ise yaşanan linç eylemlerinin sayısı 245'tir. Daha basit bir ifadeyle, 2004 yılı öncesi yılda ortalama

7 linç eylemi gerçekleşirken, bu tarihten sonra yılda ortalama 40 linç eyleminin gerçekleştiği görülmektedir.

TABLO II
Linç Eylemlerinin Yıllara Göre Dağılımı

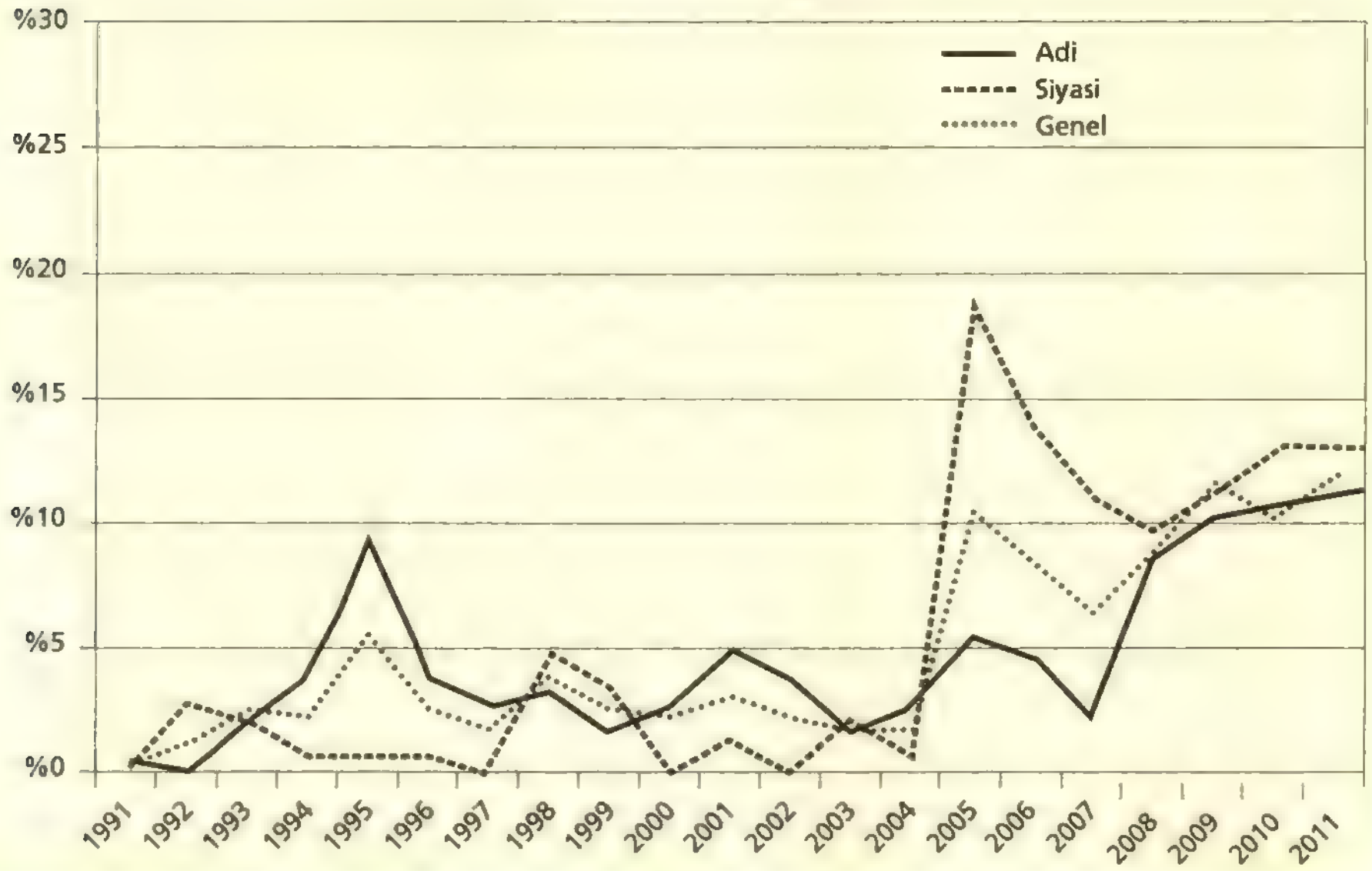


Linç eylemlerinin zamansal dağılımına, adi ve siyasi linç eylemleri olarak kategorilerine göre ayırdığımız zaman baktığımızda ise, bu ayrımın bize önemli bilgiler gösterdiğini görüyoruz. Şöyle ki; zamansal dağılım içerisinde, genel olarak, adi linç eylemlerinin yıllara göre dağılımının hemen hemen aynı düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Aynı dağılımın siyasi linç eylemlerinde nasıl ilerlediğine baktığımızda, hemen dikkatimizi çeken nokta 2005 yılındaki artıştır. Bu yılda gerçekleşen 38 adet linç eyleminin 27'si, yani yaklaşık olarak %71'lik bir kısmı, siyasi motivasyonlu linç eylemlerinden oluşmaktadır.

Bununla beraber, 2005 yılından itibaren 2011 yılına kadar gelen sürece baktığımızda da, eylemlerin çoğunluğunun siyasi motivasyonlu eylemlerden oluştu-

ğunu görüyoruz. Daha açık bir ifadeyle, 2005 yılına dek gerçekleşen toplam 119 eylemden 40'ı siyasi motivasyonlu iken, 2005 yılı ve sonrasında ise toplam 245 eylemin 140'ı siyasi motivasyonlu eylemlerden oluşmaktadır.

TABLO III
Yıllara Göre Linç Kategorileri



Kısacası diyebiliriz ki, linç eylemlerinde 2005 yılı ve ardından yoğun bir artış yaşanmıştır ve bu artış, eylemlerin kategorilerine göre değerlendirildiğinde, adi motivasyonlu eylemlere oranla siyasi motivasyonlu eylemleri kapsamaktadır. Bu durum, bu iki kategorideki linç eylemlerinin, farklı nedensel mekanizmalar ve süreçlerle tetiklenmiş olabileceğini göstermektedir. Bu anlamda, bir sonraki kısımda, her iki kategorinin altında yatan nedensel süreçler ve mekanizmalar ve 2005 yılı itibariyle eylemlerde yaşanan artış anlaşılmaya çalışılacaktır.

Türkiye'de linç: Dinamikleri, tarihsel ve toplumsal süreçler

Linç eylemlerinin mekanizmalarını anlamaya çalışırken öncelikle literatürde, eylemlerin dinamiklerini anlamaya yönelik en önemli değişken olarak karşımıza çıkan ekonomik durumun Türkiye'deki linç eylemleri üzerindeki etkisine bakmak faydalı olabilir. Diğer taraftan linç eylemlerini tek bir nedensel mekanizma ile açıklamanın kapsayıcı olmayacağı bilinmelidir, fakat en azından eylemlerin dinamiklerini anlamak için yönlendirici bir etkiye sahip olacağı için önemlidir.

Bu doğrultuda, işsizlik verisinin linç eylemleri ile olan ilişkisini anlamak için yapılan regresyon analizinin sonuçlarına baktığımızda, linç eylemleri ile işsizlik arasında pozitif bir ilişki çıkmıştır. Fakat asıl önemli sonuç ise şudur: işsizlik verisi adi linç eylemlerinde, pozitif bir etkiye sahip olmasına rağmen siyasi linç eylemlerinde istatistiksel olarak bir anlam ifade etmemektedir. Bu sonuç bize, linç eylemlerinin kategorilerine göre ele alındığında, nedenlerinin ne kadar farklı olabileceğini göstermektedir. Literatür içerisinde oldukça anlamlı bir veri olarak ortaya çıkan ekonomik düşüşün bir göstergesi olarak işsizlik, Türkiye'de gerçekleşen linç eylemleri üzerinde, yalnızca adi motivasyonlarla gerçekleşen eylemler üzerinde etkilidir.

Ekonomik değişkene bakılarak elde edilen bu sonuç, bir yandan adi linç eylemlerinin, işsizlik ile ilişkisel olarak ele alınması gerektiğini gösterirken diğer yandan siyasi linç eylemlerinin mekanizmalarını anlamlandırmaya çalışırken ise farklı dinamiklerden yararlanmamız gerektiğine dair bir yönlendirme sunmaktadır.

Burada vurgulanması gereken önemli bir nokta şudur: Siyasi linç eylemlerinin büyük bir çoğunluğu ya Kürtlere yönelik linç eylemleridir ya da Kürtlükle özdeşleştirilen muhalif gruplara yönelik eylemlerdir. Bununla beraber, 2005 yılı itibariyle eylemlerde yaşanan artışın kaynağını da adi motivasyonlu eylemlere kıyasla siyasi motivasyonlu eylemler oluşturmaktadır. Öyleyse Kürtlerin, linç eylemlerinin meşru hedefleri olarak ortaya çıkmalarının altında yatan dinamikler ve 2005 yılında yaşanan bu artışın nedenleri neler olabilir?

Öncelikle Kürtlerin, linç eylemlerinin hedefleri olmasına zemin hazırlayan tarihsel ve toplumsal süreçlerin neler olabileceğine baktığımızda, 1990'lı yıllara kadar ulus-devlet oluşturma ve milli bir kimlik olarak Türk kimliğini benimsetme sürecinde, Kürt olgusu ve Kürt kimliği inkâr edilirken, 1990'lı yıllarda ise Kürtlerin inkârına dayalı resmî politika işlevini yitirmiştir (Yeğen, 2009: 33-36). Bu süreç, elbette toplumsal düzeyde ve toplumsal algıda da birtakım değişiklikleri beraberinde getirmiştir.

Bununla beraber, PKK hareketinin yükselişe geçmesi ve Türkiye'nin hemen hemen her iline giden şehit cenazeleri, milliyetçi algıları güçlendiren ve yeniden üreten bir rol oynamış, resmî politikaların etkisiyle zaten var olan önyargıları güçlendirerek, Kürtlerin düşman olarak algılanmasının yaygınlaşmasında etkili olmuştur (Kentel vd., 2007: 95). Şehit cenazelerinin sorumlusu olarak görülen PKK, Kürtler ile ilişkilendirilmekte, bunun sonucu olarak Kürtler ve "terör" arasındaki sınır iyice belirsizleşirken, bütün Kürtler "terör"le özdeşleştirilmektedir. Hatta bu özdeşleştirme, çoğu zaman Kürt olmayan muhalif gruplara kadar yaygınlaşmaktadır.

Örneğin 2007 yılında Zonguldak'ta gerçekleşen linç eylemi bu özdeşleştirmeye bir örnektir:

Ereğli'de önceki gün 'ABD'den Korkmuyoruz' sloganıyla imza kampanyası başlatan Yurtsever Cephe'ye üye dört gençle altı kişilik ülkücü grup arasında kavga çıktı, Yurtsever Cephe'den iki kişi yaralandı. Dün olayı kınamak için Belediye Meydanı'nda toplanan 40 kişilik grup bildiri okumak isterken 10 kişilik karşı bir grup 'Kahrolsun PKK' sloganları atmaya başladı. İki grup arasında çıkan kavga polis tarafından ayrıldı, ülkücü grup ara sokaklara dağıldı. Polis diğer grubu da uzaklaştırmak isterken bu defa sayıları 50'ye ulaşan ülkücü grup polisleri aşarak yeniden saldırdı. Kavga sırasında Yurtsever Cephe üyesi bir kişi, 10 kişilik ülkücü grubun arasında kaldı. Aldığı tekmelerle yere düşen ve linç edilmek istenen genci polisler kurtarıp bir binaya soktu. Yurtsever Cephe üyesi grup polisin yardımıyla Belediye Meydanı'na 150 metre uzaklıktaki Eğitim-Sen'in lokalinin bulunduğu binaya sığındı. Bu sırada sayıları 500'ü bulan ülkücü grup taşlarla binanın camlarını kırdı, sloganlar attı (*Radikal*, 02.04.2007).

'Amerika'dan korkmuyoruz' sloganıyla imza kampanyası başlatan grup, etnik kimliklere dair bir söyleme veya sembole sahip değildir. Buna rağmen grubun linç eyleminde yer alan faillerin hedefi haline gelmesi, PKK ile bağdaştırılması ve PKK'lı olduklarının iddia edilmesiyle gerçekleşmiştir.

Kürtler vatanı bölmeye çalışan 'bölücüler' ve 'teröristler' olmanın yanı sıra, aynı zamanda şehirlerdeki hırsızlık, kapkaç, mafyalaşma gibi adi suçların failleri ve şehir yaşamını kirleten 'parazitler', 'haksız kazanç sağlayan' bir kesim olarak görülmekte, Kürtlere yönelik linç eylemleri de kendilerini bu temel bakış açısı içerisinde meşrulaştırmaktadır. Kürtlerin sistematik bir biçimde suçlulaştırılmaları ve Batı illerinde, özellikle metropollerde yaşanan adi suçların failleri-nin Kürtler olduğu algısı son dönemlerin hâkim söylemlerinden birisi haline gelmiştir (Yılmaz, 2008; Gönen, 2012; Ünalan vd., 2008). "Kapkaç çeteleri, uyuşturucu trafiği ve PKK arasında kurulan ilişki" zorunlu göç mağduru ya da zor şartlardan dolayı göç etmiş Kürtlerin, "potansiyel terörist" olarak görülmelerine neden olmakta, böylece, Kürtlerin şehirlerdeki varlığına dair bu suçlulaştırıcı söylemlerin etkisiyle devletin uyguladığı şiddet pratikleri de meşrulaşmış olmaktadır (Gönen, 2012: 75).

Jülide Karakoç (2011), Batı illerine hâkim olan ve göçün etkisiyle artıp yaygınlaşan bütün bu suçlulaştırma süreçlerini, devletin milliyetçi politikalarının doğrudan bir sonucu olarak eğitimsizliğin, cehaletin ve suçun etnikleştirilmesi olarak tanımlamaktadır. Ona göre, "Kürt karşıtlığına dayanan milliyetçi söyleme yıllardır maruz kalan insanlar her türlü olumsuzluğu ve kötülüğü uzun süreli bir meselenin öznesi olan Kürtlere yüklemektedir. Kürtler, yıllardan beri hem devlet politikalarında hem de özellikle göçten sonra şehir yaşamında, birçok olumsuzluğun kendilerine yüklenmesiyle, güçsüz hedefler olarak ilk sıradaki 'günah keçileri' olmaktadırlar. Dahası, yukarıdaki örnekte de belirtildiği gibi, diğer muhalif gruplara ve eylemlere yönelik meydana gelen linç eylemlerinde de hedeflerin Kürt ve PKK'lı oldukları söylemi üzerinden kalabalığı mobilize etmek çoğu zaman daha kolay olmaktadır.

Örneğin Çanakkale'nin Bayramiç ilçesinde 2009 yılında yaşanan linç eylemine baktığımızda, 4 genç arasında çıkan tartışma sonucu gözaltına alınan gençlerden ikisinin Kürt olması sebebiyle, olay ilçede yaşayan Kürtlere yönelik linç eylemine dönüşmüştür. Önce karakolun önünde toplanan 100 kişilik grup kısa sürede 2500 kişilik bir kalabalığa dönüşmüş, Kürtler aleyhinde sloganlar atmış ve polis tarafından dağıtılamamıştır. Bayramiç ilçesinde bir kısmı 30 yıldır oturan Kürt ailelerin evleri taşlanmış, camları kırılmıştır (*Radikal*, 27 Kasım 2009). Bu olay, gündelik hayat içerisinde yaşanan bir gerginliğin, nasıl kısa sürede Kürtlere yönelik bir linç eylemine dönüştüğünü göstermesi bakımından önemlidir.

Tarihsel ve toplumsal mekanizmaları göz önünde bulundurarak, 2005 yılında meydana gelen yoğun artışı dönemin konjonktürüne göre değerlendirirsek, burada belirtilmesi gereken önemli noktalardan birisi, 2005 yılında Nevroz gösterileri sırasında Mersin'de gerçekleşen 'bayrak yakma olayı' ardından Genelkurmay Başkanı'nın Kürtlere yönelik yaptığı 'sözde vatandaş' açıklamasıdır (*Radikal*, 23 Mart 2005). 2005 yılında gerçekleşen siyasi linç eylemlerinin hepsi Genelkurmay'ın bu açıklamasından sonra meydana gelmiştir. Bundan dolayı, bu açıklamanın 2005 yılında Kürtlere yönelik gerçekleşen linç eylemleri üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür (Gambetti, 2007: 11). Bununla birlikte, Mersin'deki olaylardan sonra sadece Genelkurmay Başkanı tarafından değil, dönemin yetkilileri tarafından yapılan açıklamalar da, özellikle Kürtlere yönelik linç eylemlerinin artmasında bir etken olarak düşünülebilir. Genelkurmay'ın açıklamasına benzer nitelikteki açıklamalar, Cumhurbaşkanı, Başbakan, Meclis Başkanı gibi birçok devlet yönetimi içerisinde yer alan kişi tarafından da dile getirilmiştir (*Radikal*, 8 Nisan 2005; *Radikal*, 9 Nisan 2005; *Radikal*, 11 Nisan 2005; *Radikal*, 4 Kasım 2005).

Ayrıca, yine bu dönemdeki bir başka gelişme, Kürdistan Bölgesel yönetiminin bağımsızlığını ilan etmiş olması ve AB'ye üyelik sürecine dair gelişmelerin gündemde olmasıdır. Özellikle Avrupa Birliği süreciyle birlikte Kürtler, geçmiş yıllara nazaran politik özne olarak belirginleşmişlerdir. Legal siyasal yapılanmalar 1990'lı yıllarda başlasa da, Kürtlere birtakım haklar verilmesinin gündeme gelmesi özellikle 2000'li yılların ortalarına denk gelmektedir. Önceki dönemlerde farklı bir etnik kimlik olarak talepleri ve hakları kabul edilmeyen Kürtler, AB süreciyle beraber bireysel hak ve özgürlüklerin gündeme gelmesiyle, politik olarak daha da görünür hâle gelmişlerdir.

Daha önceki dönemlerde Kürtler, çoğunlukla 'terör' sorunu ve ordunun halletmesi gereken bir sorun çerçevesinde ele alınırlarken Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne aday olması süreci, bir anlamda Kürtleri meşru politik özne konumuna getiren önemli bir gelişme olmuştur. Mesut Yeğen'in ifadesiyle (2009, 84), AB süreciyle beraber, Kürt kimliğinin Türkleştirilmesi değil, tam tersine bir kimlik olarak kabul edilmesinin ve bu kimliğinden doğan haklarının da verilmesini gerektirecek düzenlemelerin önü açılmıştır. Bu doğrultuda anayasal hak-

lar, dil serbestliği, ana dilde eğitim gibi çözüm mekanizmaları gündeme gelmiş ve 'Kürtler ve Kürtlerin Türkiye toplumunda sahip olması gereken hakları' gibi söylemler, meşru politik düzlemde tartışılabilir hâle gelmiştir.

Kürtlerin politik özne konumuna gelmeleri, diğer taraftan onların toplumsal bir tehdit olarak algılanmasını da güçlendirmiştir. Paker'in ifadesiyle (2006: 33) "milliyetçi Türkiye'nin gözünde, 'AB'ye girmek (yani daha çok para için) uğruna Batı'nın kaprislerine taviz verilip Kürtler şımartılmış, ama hâlâ tatmin olmayıp daha çok şey istiyorlar, çünkü asıl hedefleri bu vatanı bölmek'tir." Dolayısıyla bu süreç, homojen devletin tek bir kimlik etrafında inşa edilen yapısına alternatif bir söylem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda ise, kurumsal düzeyde ve meşru politik alanda alternatif bir kimlik olarak ortaya çıkan Kürt kimliğinin ve bu durumun toplumsal tabanda yarattığı tehdit algısının, Kürtlere yönelik linç eylemleriyle kesiştiğini, özellikle 2005 yılıyla birlikte artışa geçen bu eylemler üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Dönemin iktidar partisinin 2005 yılında, Kürt meselesine dair dile getirdiği yeni yaklaşımlar ve uygulamaların da bu süreç üstünde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Aynı yıl dönemin başbakanının Diyarbakır konuşmasında 'Kürt sorunu benim sorunumdur' açıklaması[12] ve henüz başlayan "demokratik açılım" sürecinin de, Kürtlerin politik görünürlüğünü artıran etkenler olduğu söylenebilir. Yine benzer bir şekilde, 2009 yılında da TRT 6'in açılması, "Kürt Açılımı" süreci doğrultusunda 34 PKK'linin Habur'dan dönüşü gibi gelişmelerin ardından da farklı şehirlerde art arda Kürt karşıtlığından beslenen linç eylemlerinin yaşandığı görülmüştür.

Kısacası, daha önce belirtildiği gibi, toplumsal düzeyde çeşitli milliyetçi ve suçlulaştırıcı söylemlerle çoğunlukla 'terörist', 'hırsız', haksız kazanç sağlayan', 'şehir yaşamını bozan' bir kesim olarak ele alınan Kürtlerin, yaşanan bu gelişmelerle politik görünürlükleri de artmış ve politik özne olarak Kürtlere birtakım haklar verilmesi gündeme gelmiştir. Bu bağlamda, kendilerini bu 'terörist grupla' eşit olarak görmeyen 'esas vatandaşlar', toplumun bu suçlu kesimiyle eşit haklara sahip olmak da istememektedirler. Suçlulaştırıcı ve milliyetçi söylemlerle ele alınan bu kesimin, politik bir özne olarak belirginleşmesi, kendi haklarının gaspı şeklinde anlamlandırılmaktadır. Bütün bu tarihsel ve toplumsal süreçler bir arada değerlendirildiğinde, Kürtlere yönelik linç eylemlerinde etkili olduklarını söylemek mümkündür.

Bütün bu tarihsel ve toplumsal süreçlerin yanında, linç eylemlerinin birtakım temel niteliklerine, eylemlere müdahale biçimlerine, eylemlerin hukuksal sonuçlarına bakmak da, Türkiye'de eylemlerin dinamiklerini anlamak için oldukça önemlidir. Bir sonraki bölümde, eylemlerin genel niteliklerine ve sonuçlarına değinilecektir.

---

12 "Erdoğan: Kürt sorunu hepimizin sorunu...", http://bianet.org/bianet/bianet/65194-erdogan-kurt-sorunu-hepimizin-sorunu [25.09.2012].

Linçin genel nitelikleri ve sonuçları

Gazetelerin haber içeriklerinde ifade edilen bilgiler doğrultusunda linç eylemleri, bu eylemleri gerçekleştirenler ve bu eylemlere maruz kalanlar olarak iki ayrı grup çerçevesinde kategorilendirilmiştir. Linç eylemlerini gerçekleştiren kişi veya gruplar, 'fail', linç eylemine maruz kalan kişi veya gruplar ise 'hedef' olarak kodlanmışlardır. Bu doğrultuda, linç eylemlerinin aktörlerine baktığımızda, failler haber içeriklerinde çoğunlukla 'halk' ve 'vatandaş' olarak ifade edilmişlerdir. Gazetelerin linç eylemleri haberlerini nasıl ele aldığı ve yayınladığı, eylemlerin niteliklerini hangi kavramları kullanarak ifade ettiği, kısacası kullandığı dil de oldukça önemlidir. Fakat söylemsel analiz bu makalenin konusu değildir. Bu konunun araştırılması için başka bir çalışmanın yapılması gerekmektedir.

Linç eylemlerini alevlendiren faktörlere ve olaylara baktığımızda, büyük oranda iki faktörün etkili olduğu görülmektedir. Bunlardan biri, 'saldırı iddiası'dır ve linç eylemlerine maruz kalan kişilere yöneltilen, öldürme, yaralama, saldırma ve buna benzer iddialardan kaynaklanan eylemleri kapsamaktadır. Adi motivasyonlu eylemlerin büyük bir çoğunluğu, bu iddia ile tetiklenen eylemler olmuştur. Ardından, 'terör iddiası, terörle bağdaştırılan politik görüş, dil, şarkı, vb.' gibi etkenlerin tetikleyici faktör olduğu linç eylemleri gelmektedir ve siyasi linç eylemlerinin çoğunluğu ise bu iddia ile tetiklenen eylemleri içermektedir.

Yine siyasi linç eylemlerinin çoğunda, en fazla 'Kahrolsun PKK' ve benzeri sloganların kullanıldığı görülmektedir. Linç eylemlerinin hedeflerinin Kürt olmaları ya da daha önce belirtildiği gibi Kürt olmasalar bile Kürtlerle PKK üzerinden özdeşleştirilmeleri, hemen hemen her siyasi linç eyleminde bu sloganın kullanılmasına neden olmuştur. Hedef, PKK ile özdeşleştirilmiş ve linç eylemi bu şekilde meşrulaştırılmak istenmiştir. Bunların yanı sıra yine hedeflerin doğrudan Kürtler olduğu linç eylemlerinde, çoğunlukla 'Kürtler defol' gibi direkt Kürtlere yönelik sloganlar da kullanılmıştır.

Linç eylemlerinin sürelerine baktığımızda, büyük bir çoğunluğu birkaç dakika ile 2 saat arasında sürmüştür. Bu durum, linç eylemlerinin çoğunlukla, bir anda patlayıp ve bir anda sönen eylemler olduğunu göstermektedir. Birkaç dakika ile 2 saat süren linç eylemleri genellikle adi motivasyonludur. Siyasi linç eylemleri ise eylemlerin genel ortalama sürelerine göre daha uzun süre devam eden eylemler olmuşlardır. Örneğin, 24 saat ve üstü süren linç eylemlerinin büyük bir kısmı Kürt karşıtlığına dayanan siyasi eylemlerden meydana gelmiştir. Yine fail grupların en kalabalık olduğu linç eylemleri de Kürtlere yönelik linç eylemleri olmuştur. Bu eylemlerde, hem kısa sürede daha fazla insanın mobilize olduğunu hem de mobilize olan bu insanların öfkesinin, diğer eylemlere oranla daha uzun sürdüğünü söylemek mümkündür.

Önemli bir nokta, eylemlerin yalnızca %4,9'lık kısmı, yani 364 tane eylemden yalnızca 17 tanesi, linç eylemine maruz kalan hedefin öldürülmesi ile sonuçlan-

mıştır. Literatüre baktığımızda, ABD'deki linç eylemlerinin hemen hemen hepsi ölüm ile sonuçlanırken, Türkiye'de ele alınan dönem içerisinde gerçekleşen linç eylemlerinin oldukça az bir bölümü ölüm ile sonuçlanmıştır ve ölüm ile sonuçlananlar da çoğunlukla adi motivasyonlu eylemlerdir. Siyasi linç eylemlerinin ölüm ile sonuçlanma oranları ise yok denecek kadar azdır. Bu sebeple, bu eylemlerin, daha çok bir sosyal kontrol mekanizması olarak belirginleştiklerini söylemek mümkündür (Bora, 2008: 12; Paker, 2006: 33).

Literatüre baktığımızda, açıklamaların bir kısmı, resmî görevlilerin tavrının ve hukuki süreçlerin, eylemler üzerindeki etkilerine değinmektedirler. Örneğin King vd., (2009), siyahlara yönelik linç eylemlerinin hiçbir yasal yaptırımı olmamasının, bu eylemlerin yaygınlaşmasında etkili olduğunu dile getirmektedir. Yine benzer bir şekilde Gibson (1979), resmî görevlilerin linç eylemlerini engellemediğini hatta eylem içerisinde yer alanlarla aynı anlayış içerisinde olduklarını belirtmektedir. Ona göre çoğu linç eyleminin cezasız kalmasının en önemli nedeni de budur.

Türkiye'deki linç eylemlerinin de benzer nitelikler taşıdıkları görülmektedir. Analizlerden elde edilen sonuçlar doğrultusunda, eylemlerin %79,4'üne herhangi bir kolluk kuvveti tarafından müdahale edilse de, bu eylemlerin birçoğu, %81,3'lük bir kısmı hukuksal olarak sonuçsuz kalmış, failleri açısından herhangi bir ceza yükümlüğü doğurmamıştır. Faillere yönelik gözaltılar ise en çok Kürt karşıtlığına dayanan linç eylemlerinde gerçekleşmiştir fakat genellikle faillere yönelik bir cezai uygulama olmamıştır. Bu eylemlerin, fail sayısı en fazla olan eylemler olduğu hatırlanırsa, bu gözaltıların, eylemleri durdurmak için başvurulan bir yöntem olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla beraber, siyasi linç eylemlerinin büyük bir çoğunluğunda yetkililer tarafından yapılan açıklamalarda, linç eylemini gerçekleştiren grup, 'milli menfaatler' 'milli birlik ve beraberlik' gibi söylemlerle desteklenmiş, linç eylemine maruz kalan gruplar da 'huzuru bozan ve tahrik eden kesim' olarak suçlanmış, linç eylemini hak ettikleri gibi bir söylem oluşturulmuştur. Bu durum, linç eylemlerinin gittikçe yaygınlaşıp yerleşmesini kolaylaştıran ve tetikleyen bir etmen olarak düşünülebilir. Bununla birlikte, bir anlık öfke patlaması gibi linç eylemlerinin 'münferit olaylar' olarak ele alınması, yetkililerin bu eylemlere karşı olan sorumluluklarını azaltmaktadır. Yetkililerin bu konudaki destekleyici açıklamaları, linç eylemlerinin faillerinin hiçbir hukuki yaptırım ile karşılaşmamaları, hatta tam aksine linç eylemine maruz kalan kişilerin gözaltına alınması veya tutuklanması, linç eylemlerini cesaretlendirici nitelikler olarak değerlendirilebilir.

Siyasi linç eylemlerini, özellikle Kürtleri hedef alan eylemleri, birtakım devlet güçleri tarafından örgütlenen grupların gerçekleştirdiği provokasyonlar olarak değerlendirmek de meseleyi tam olarak kavramamız açısından eksik bir yaklaşımdır. Bu eylemlerin hepsinin devlet eliyle yürütüldüğünü söylemek olanak-

sızdır, eylemlerin önemli bir kısmı, yukarıda örneklerle belirttiğimiz gibi, Kürtlerin Kürt kimliklerinden dolayı maruz kaldıkları, gündelik hayat içerisinde kendiliğinden ve bir anda gerçekleşen eylemlerdir. Devlet eliyle yürütülen eylemler olsa bile bu eylemleri örgütleyen söylemler, Kürt karşıtlığına dayanan milliyetçi bir tepki üzerinden dile getirilmekte ve ufak bir tartışma bile kısa sürede linç eylemine dönüşebilmektedir. Burada belirtilmesi gereken asıl mesele, bir toplumsal olgu olarak gündelik hayatta yerleşmiş hâle gelen Kürt karşıtı söylem ve düşmanca algıların yaygınlığıdır.

Sonuç yerine

Bu makalede 1991-2011 döneminde gerçekleşen linç eylemlerinin kapsamlı bir analizi yapılmaya çalışılmıştır. Fakat bu makalede verileri toplamak için taranan gazeteler ve İHD ile TİHV'in linç eylemlerini içeren raporlarında yer almayan linç eylemlerinin var olabileceği, çalışmanın bir eksikliği olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Yine haber içeriklerinde, eylemlere yönelik yeterli bilgi olmaması ya da bilgilerin yanlış olması ihtimali de makalenin bir başka eksikliği olarak değerlendirilebilir. Ayrıca linç literatürünün yönlendirdiği değişkenlere ait verilerin Türkiye'de eksik olması ve kısa süreli bir zaman aralığına (1991-2011) yönelik linç eylemleri verilerinin toplanması da kapsamlı bir analiz yapmayı engellemiştir. Modern Türkiye'nin kuruluşuna kadar geriye götürülecek bir çalışma, daha anlamlı bir analiz yapılabilmesi ve linç eylemlerinin mekanizmalarının ve dinamiklerinin daha kapsamlı olarak anlaşılması için önemlidir.

Aynı zamanda, linç eylemlerinin toplumsal yapı içerisinde, kendi iç dinamikleri ve özgül koşulları çerçevesinde değerlendirilmesi de kapsamlı bir analiz için gereklidir. Linç eylemlerinin yerelde nasıl anlamlandırıldığı, linç eylemlerine katılmanın, gündelik deneyimler içerisinde nereye oturduğu, yerel düzeyde ne gibi etkiler ve dönüşümler yarattığı, bireylerin eylemlere yükledikleri anlamların neler olduğu, gelecekteki çalışmalar için önemli sorulardır. Bu nedenle, makro verilerin incelenmesine yönelik bir analizin yanı sıra, linç eylemlerinin bir örnek olay üzerinden aşağıdan okunmasının yapılması; eylemlerin yereldeki yansımalarını, ortaya çıkardığı dönüşümleri, eylemlerin yereldeki toplumsal yapı ile olan ilişkisini anlamak için faydalı olabilir.

Örnek olayın seçiminde ise, eylemin öncelikle güncel bir linç eylemi olması ve linç eylemlerinin en yoğun yaşandığı il/ilçelerden birinin seçilmesi önemlidir. Linç eylemlerini hem makro hem de mikro verilerden yararlanarak analiz etmek, literatüre yeni bir araştırma mecrası açmasının yanı sıra literatürü de derinleştirmesi bakımından önemli bir katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Atkinson, Richard C. vd. (2002) *Psikolojiye Giriş*, Arkadaş Yayınları, Ankara.

Beck, E. M., Stewart E. Tolnay (1990) *"The Killing Fields of the Deep South*: The Market for Cotton and the Lynching of Blacks, 1882-1930", *American Sociological Review*, Cilt: 55, Sayı: 4, s.526-539.

Berkowitz, L. (1989) "Frustration-Aggression hypothesis: Examination and Reformulation", *Psychological Bulletin*, Cilt: 106, Sayı: 1, s.59-73.

Blalock, Hurbert M. (1956) "Economic Discrimination and Negro İncrease, *American Sociological Review*, Cilt: 21, Sayı: 5, s.584-588.

Blumer, Herbert (1958) "Race Prejudice as a sense of Group Position", *Official Journal of the Pasific Sociological Society*, Cilt: 1, Sayı: 1, s.3-7.

Bonanich, Edna (1972) "A theory of Ethnic Antagonism: The Split Labor Market", *American Sociological Review*, Sayı: 37, s.547-559.

Bora, Tanıl (2008) *Türkiye'nin Linç Rejimi*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Corzine, Jay, James C. Corzine ve Lin Huff-Corzine (1983) "Black Concentration and Lynchings in the South: Testing Blalock's Power-Threat Hypothesis", *Social Forces*, Sayı: 61, s.774-796.

Craig, Kellina M. (2002) "Examining hate-motivated aggression, A review of the social psychological literature on hate crimes as a distinct form of aggression, *Aggression and Violent Behaviour*, Cilt: 7, s.85-101.

Darity Jr., William A., Gregory N. Price (2003) "Can Racial Stigma Explain Black Lynchings?", *North Carolina A&T State University Working Papers in Economics*, s.1-40.

Dixon Jeffrey C., Michael S. Rosenbaum (2004) "Nice to Know You? Testing Contact, cultural, and Group Threat Theories of Anti-Black and Anti-Hispanic Stereotypes", *Social Science Quartely*, Cilt: 85, Sayı: 2, s.257-280.

Dollard, J. vd. (1939) *Frustration and Aggression*, Yale University Press, New Heaven.

Freedman, J. L., D. O. Sears, ve J. M. Carlsmith (2003) *Sosyal Psikoloji*, 4. Baskı, çev. A. Dönmez, İmge Yayınları, Ankara.

Gambetti, Zeynep (2007) "Linç Girişimleri, Neoliberalizm ve Güvenlik Devleti", *Toplum ve Bilim*, No: 109, s.7-34.

Gönen, Zeynep (2008) "Yoksulluğun Suçlulaştırılması, Suçun Irksallaştırılması: Kapitalizmin Tarihsel Mirası ve Türkiye Örneği", *Praksis*, Sayı: 28, s.57-80.

Hogg, Michael A., Graham M. Vaughan (2011) *Sosyal Psikoloji*, çev. İbrahim yıldız, Aydın Gelmez, 2. bs. Ütopya Yayınları, Ankara.

Hovland, C.I., R.R.Sears (1940) "Minor Studies of Aggression: VI. Correlation of Lynching with Economic Indices", *Journal of Psychology*, Sayı: 9, s.301-310.

Jacops, David, Stephanie L. Kent ve Jason T. Carmichael (2005) "Vigilantism, Current Racial Threat, and Death Sentences, *American Sociological Review*, Cilt: 70, s.657-659.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem (2006) "Sosyal psikoloji 'linç'i nasıl açıklıyor", *Bilim ve Gelecek*, Cilt: 32, s.46-49.

Karakoç, Jülide. "Kürt Meselesini 'Tanıyarak Dışlama'", http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=707&makale=K%FCrt+Meselesini+Tan%FDyarak+D%FD%FElama [18.09.2012].

Kentel, Ferhat. Meltem Ahıska ve Fırat Genç (2007) *Milletin Bölünmez Bütünlüğü: Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilik(ler)*, TESEV Yayınları, İstanbul.

King, Ryan D., Steven F. Messner, Robert, D. Baller (2009) "Contemporary Hate Crimes, Law Enforcement, and the Legacy of Racial Violence", *American Sociological Review*, Cilt: 74, s.291-315.

Messner, Steven F., Matthew P. Zevenbergen ve Robert D. Baller (2005) "The Legacy of Lynching and Southern Homicide", *American Sociological Review*, Cilt: 70, s. 633-655.

Miller, N.E (1941) "The frustration-aggression hypothesis", *Psychological Review*, Sayı: 48, s.337-342

Mintz, Alexander (1946) "A Re-examination of Correlations Between Lynchings and Economic Indices", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Sayı: 41, s.154-160.

Oliver, William (2001) Cultural Racism and Structural Violence: Implications for African Americans, *The Haworth Press*, Cilt: 4, Sayı: 2/3, s.1-26.

Olzak, Susan (1989) "Labor unrest, Immigration, and Ethnic Conflict in Urban America, 1880-1914, *AJS Volume*, Cilt: 94, Sayı: 6, s.1303-1333.

—. "The Political context of competition: Lynching and Urban Racial Violence, 1882-1914" (1990) *Social Forces*, Cilt: 69, Sayı: 2, s.395-421.

—. *The Dynamics of Ethnic Competiton and Conflict* (1992) Stanford University Press, Stanford, California.

Paker, Murat (2006) "Lincin psiko-politiği: Nedir, niçin, nasıl?" *Birikim Dergisi*, Sayı: 211, s.28-36.

Perloff, Richard M. (2000) "The Press and Lynchings of African Americans", *Journal of Black Studies*, Cilt: 30, Sayı: 3, s.315-330.

Reed, John S. (1972) "Percent Black and Lynching: A Test of Blalock's Theory", *Social Forces*, Sayı: 50, s.356-360.

Robert A. Gibson, "The Negro Holocaust: Lynching and Race Riots in the United States, 1880-1950", http://www.yale.edu/ynhti/curriculum/units/1979/2/79.02.04.x.html [15.08.2012].

Soule, Sarah A.(1992) "Populism and Black Lynching in Georgia, *Social Forces*, Cilt: 71, Sayı: 2, s.431-449.

Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) (1998) Doğu Ve Güneydoğu Anadolu'da Boşaltılan Yerleşim Birimleri Nedeniyle Göç Eden Yurttaşlarımızın Sorunlarının Araştırılarak Alınması Gereken Tedbirlerin Tespit Edilmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırma Komisyonu Raporu, Tutanak Dergisi 53, Dönem 20 (Aktaran Turgay Ünalan, Ayşe Betül Çelik, Dilek Kurban, "Türkiye'nin Yerinden Edilme Sorunu: Sorun, Mevzuat ve Uygulama", der. Kurban vd. (2008) *"Zorunlu Göç" ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası*, TESEV Yayınları, İstanbul).

Ünalan, Turgay, Ayşe Betül Çelik, Dilek Kurban (2008) "Türkiye'nin Yerinden Edilme Sorunu: Sorun, Mevzuat ve Uygulama", der. Kurban vd. (2008) *"Zorunlu Göç" ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası*, TESEV Yayınları, İstanbul).

Yeğen, Mesut (2009) *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa*, 3. Bs. İletişim Yayınları, İstanbul.

Yılmaz, Bediz (2008) "Türkiye'de Sınıf–Altı: Nöbetleşe Yoksulluktan Müebbet Yoksulluğa", *Toplum ve Bilim*, No: 113, s: 127-146.

Zangrando, Robert L. "About Lynching", http://www.english.illinois.edu/maps/poets/g_l/lynching/lynching.htm [10.

Türkiye'de sağ-muhafazakâr siyasetçilerin sağ, sol ve ideoloji algıları: Bir alan araştırmasının bulguları*

*Yaşar Suveren***

Özet: Bu çalışmada sağ-muhafazakâr siyasete mensup siyasetçilerin sağ, sağcılık, ideoloji, sol, sol siyaset ve solculuk kavram ve olgularına nasıl baktıkları, bunları nasıl tarif ettikleri, mensup oldukları siyasi gelenek içerisinde yer alan diğer parti ve siyasetleri nasıl değerlendirdikleri, aralarındaki farklılık ve benzerlikleri nasıl tanımladıkları ve algıladıkları ele alınacaktır. Alan çalışmasında, bu konuları ortaya koyabilmek için siyasetçilere sağ ve sol kavramlarını/olgularını nasıl tanımladıkları, bu kavramların neleri çağrıştırdığı, "sağ siyaset"in ve "sağcı olma"nın ne anlama geldiği, bu geleneği tanımlayan unsurların neler olduğu, sağda yer alan birinin temel olarak hangi siyasal, kültürel, ekonomik ve toplumsal değerleri savunduğu, bu gelenekteki benzerlik ve farklılıkları nasıl değerlendirdikleri soruşturuldu. Buna mukabil siyasetçilere, "sol", "sol siyaset" ve "solcu olma"nın ne anlamlara geldiğine yönelik sorular yöneltildi. Modern siyasetteki ayrışma eksenlerini tanımlayan kavram ve adlandırmaların geçerliliğinin yoğun bir biçimde tartışmaya açıldığı, 'sağ' ve 'sol' kavramlarının ve giderek 'ideolojilerin' hükmünün ve meşruiyetinin sorgulandığı 'yeni zamanlar'da yaşadığımız aşikâr. Ancak sağın, solun ve ideolojilerin hükmünün geçersiz kılındığı argümanı, görüşülen siyasetçilerin ilk elden onayladığı bir argüman olarak görünse de anlatılara yakından bakıldığında bunun pek de öyle olmadığını söylemek gerekli görünüyor; lafzen bu kavramların geçerliliğinin kalmadığı dile getirilse de siyasal farklılık ve ayrımın varlığını devam ettire geldiği söylenmelidir. Sözü edilen olgu, kavram ve terimlerin geçerlilik ve meşruiyetinin kalmadığı iddiasının bizatihi kendisinin ideolojik-politik bir konuma işaret ettiğini akılda tutmak gerekiyor.

Anahtar sözcükler: Sağ siyaset, sağcılık, Türk siyaseti, sol siyaset, siyasetçiler

(*) *"Türkiye'de Muhafazakâr Siyasetçi Profili"* (Proje No: 107K299), 2010, TÜBİTAK, Ankara. Proje yürütücüsü Doçent Doktor Mustafa Şen. Yazar, sözü edilen proje süresince bursiyer olarak TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir. Yazar bu vesileyle kuruma teşekkür borçludur. Bu makale, yazarın *"The Right Wing Conservative Politicians in Turkey: Ideological and Political Imaginations"* başlıklı doktora tez çalışmasına da kaynaklık eden ve TÜBİTAK tarafından desteklenen araştırma projesinin niteliksel verilerine dayalı olarak üretilmiştir. Yazar bu makalede, yukarıda adı geçen projenin alan araştırmasının kapsamında bulunan ancak yazarın doktora tez çalışmasının içeriğinde yer almayan bir konuyu ele almaktadır.

(**) Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Giriş

Yöntem ve kapsam

Bu çalışma Türkiye'de sağ ve/veya muhafazakâr siyasete mensup siyasetçilerin profilini ortaya koymayı amaçlayan geniş ölçekli, niceliksel ve niteliksel araştırma yöntemlerinin bir arada kullanıldığı bir sosyal bilim projesinin alan verilerine dayalı olarak üretilmiştir. Mevcut makalenin üretilmesine zemin oluşturan alan çalışması 10 Ocak 2009 ve 12 Mayıs 2009 tarihleri arasında yaklaşık beş aylık bir süre içerisinde tamamlanmıştır. Çalışma, Devlet Planlama Teşkilatı'nın Düzey II. kriterlerine göre Türkiye'yi temsil niteliğini haiz 13 il merkezinde 6 sağ-muhafazakâr siyasi partiye mensup toplam 126 siyasetçi ile yarı yapılandırılmış bir soru formu eşliğinde, yüz yüze görüşmeler yoluyla gerçekleştirilmiştir. Örneklem seçiminde parlamentoda temsil oranı önemli bir kriter olmasına karşın sağ-muhafazakâr siyaset geleneğinde son yıllarda yaşanan köklü değişim tek başına bu kriteri baz almayı zorlaştırmıştır. Örneklem planında, parlamentoda temsil kriterini göz önünde bulundurarak Adalet ve Kalkınma Partisi ve Milliyetçi Hareket Partisi'ne mensup siyasetçilere örneklem içinde daha fazla yer vermekle birlikte, parlamentoda temsil edilmeyen ancak sağ-muhafazakâr siyaset içerisinde sahip olduğu önem, ağırlık ve teşkilatlanma ağının yaygınlığı vb. kriterler dikkate alındığında Saadet Partisi ve Demokrat Parti'ye mensup siyasetçilerle de çok sayıda görüşme yapıldı. Parlamentoda artık temsil edilmeyen ve "merkez sağ" olarak kodlanan siyasi partilerden Demokrat Parti ve Anavatan Parti'lerine mensup siyasetçilerle de görüşüldü. Yine az sayıda da olmakla birlikte görüşülebilen Büyük Birlik Partisi'ne mensup siyasetçiler de örnekleme dâhil edildi. Aşağıda yer alan tablolarda (Tablo 1 ve Tablo 2) illere ve mensup olunan siyasi partilere göre yapılan mülakat sayıları sunulmaktadır.

TABLO 1
Görüşmelerin Yapıldığı İller

İl	*Sayı*	*Yüzde*	*İl*	*Sayı*	*Yüzde*
Sakarya	25	19,8	Trabzon	6	4,8
Kayseri	21	16,7	Balıkesir	6	4,8
Erzurum	14	11,1	Ankara	5	4,0
Malatya	13	10,3	Gaziantep	4	3,2
Aydın	9	7,1	Bursa	4	3,2
Antalya	8	6,3	İstanbul	4	3,2
Samsun	7	5,6	**Toplam**	**126**	**100,0**

TABLO 2
Görüşülen Siyasetçilerin Mensup Olduğu Siyasi Parti

	Sayı	*Yüzde*
AKP	40	31,7
DP	27	21,4
MHP	25	19,8
SP	23	18,3
ANAP	6	4,8
BBP	5	4,0
Toplam	126	100,0

Bu çalışmada sağ-muhafazakâr siyasete mensup siyasetçilerin sağ, sağcılık, ideoloji, sol, sol siyaset ve solculuk kavram ve olgularına nasıl baktıkları, bunları nasıl tarif ettikleri, mensup oldukları siyasi gelenek içerisinde yer alan diğer parti ve siyasetleri nasıl değerlendirdikleri, aralarındaki farklılık ve benzerlikleri nasıl tanımladıkları ve algıladıkları ele alınacaktır. Alan çalışmasında, bu konuları ortaya koyabilmek için siyasetçilere sağ ve sol kavramlarını/olgularını nasıl tanımladıkları, bu kavramların neleri çağrıştırdığı, "sağ siyaset"in ve "sağcı olma"nın ne anlama geldiği, bu geleneği tanımlayan unsurların neler olduğu, sağda yer alan birinin temel olarak hangi siyasal, kültürel, ekonomik ve toplumsal değerleri savunduğu, bu gelenekteki benzerlik ve farklılıkları nasıl değerlendirdikleri soruşturuldu. Buna mukabil aynı siyasetçilere, "sol", "sol siyaset" ve "solcu olma"nın ne anlamlara geldiğine yönelik sorular yöneltildi.

Modern siyasetteki ayrışma eksenlerini tanımlayan kavram ve adlandırmaların geçerliliğinin yoğun bir biçimde tartışmaya açıldığı, 'sağ' ve 'sol' kavramlarının ve giderek 'ideolojilerin' hükmünün ve meşruiyetinin sorgulandığı 'yeni zamanlar'da yaşadığımız aşikâr.[1] Ancak sağın, solun ve ideolojilerin hükmünün geçersiz kılındığı argümanı, görüşülen siyasetçilerin ilk elden onayladığı bir argüman olarak görünse de anlatılara yakından bakıldığında bunun pek de öyle olmadığını söylemek gerekli görünüyor; lafzen bu kavramların geçerliliğinin kalmadığı dile getirilse de siyasal farklılık ve ayrımların varlığını devam ettire geldiği söylenmelidir. Sözü edilen olgu, kavram ve terimlerin geçerlilik ve meşruiyetinin kalmadığı iddiasının bizatihi kendisinin ideolojik-politik bir konuma işaret ettiğini akılda tutmak gerekiyor.

Sorulara verilen yanıtlara bakıldığında üç temel konum veya eğilimin varlığından söz edebilir. *İlk konuma* bakıldığında, öncelikle bu kavramlara yönelik herhangi bir tanımlama yapılmadan ideolojilerin *artık* geçerliliğinin kalmadığı, dolayısıyla sağ ve sol kavramlarının da günümüzde anlamını yitiren, geçmişte kalmış ayrımlar olduğu ifade edilmektedir. Bu konum içinde yer alan siyasetçi-

1 Bu tartışmalara ilişkin bkz. (Bobbio, 1999), (Giddens, 2002), (Bauman, 2000), (Wallerstein, 1998), (Ranciere, 2005; 2007; 2009), (Badiou, 2004), (Schmitt, 2005; 2006).

ler genellikle sağ ve sol kavramları arasındaki farkların gittikçe belirsizleştiği ve bu kavramlara dayalı siyaset yapma anlayışlarında ısrar etmenin yararsız ve anlamsızlığını ileri sürmektedirler. İdeolojilerin hükmünün kalmamış olduğu yönündeki değerlendirmelerin ise felsefi veya derinlikli bir takım analizler etrafında dile getirildiğini söylemek mümkün görünmüyor. Bu argümanı temellendirmek için daha çok ya "globalleşen dünya"nın koşullarına dikkat çekilmektedir ya da 1980 öncesi siyasi ortamın olumsuzluklarına ve bunun neden olduğu "trajedilere" referans verilmektedir. "Globalleşen dünya" söylemine göre küreselleşmenin artık dünyayı "tek kutuplu" kıldığı, "komünist blok"un yok olduğu, yeni ekonomik ve teknolojik gelişmelerin sağ ve sol ayrımlarını belirsizleştirdiği öne sürülmekte, dolayısıyla da artık sağ ve sol gibi kavramlara müracaat edilerek siyaset yapmanın "anlamsızlığı" vurgulanmaktadır. Her ne kadar bu çalışmada anlatıların semantiği analizlerin merkezinde yer almasa da, bu konumun içinde yer alan siyasetçilerin düşüncelerini dile getirirken sıklıkla "hâlâ", "artık", "bugün" ve "konjonktür" gibi kilit önemde sözcük ve bağlaçları kullandıklarının dikkat çekici olduğunu vurgulamak gerekiyor. 1980 öncesi tarihsel-siyasal sürece müracaat edilirken de, sağ-sol farklılığının bir takım "dış ve iç mihraklarca tezgâhlanmış bir oyun" olduğu ileri sürülmektedir. Buna göre, geçmişte sağ-sol gibi "suni" farklılıklar tesis edilerek devlet, toplum, "vatan ve millet parçalamak ve bölünmek" istenmiştir. Bugün de "Kürt-Türk", "Laik-Şeriatçı", "Alevi-Sünni" gibi geçmiştekine benzer ayrılıklar tesis edilmeye çalışılarak, "eski oyunlar" yeniden oynanmak istenmektedir.

İkinci konum ise sağ ve sol kavramlarının varlığını olumlayarak veya meşru bularak, siyaseti bu eksenler etrafında tanımlayan ya da analiz eden konumdur. Burada sağ ve sol kavramlarının geçerliliğine atıf yapılmakta ve bunların literal-biçimsel kullanımına müracaat edilmektedir. Fakat bu kavramların ima ettiği farklılaşmanın "katı manada" siyasi veya nesnel öğelerce değil daha çok *toplumsal ve kültürel öğelere* atıfla temellendirildiği görülmektedir.

Sağ ve sol kavramlarının kavram-terim düzeyinde tümüyle reddedildiği *üçüncü* konumu ise istisnasız SP'li siyasetçiler temsil etse de, nadir olmakla birlikte bazı MHP, AKP ve DP'li siyasetçilerin de bu konuma dâhil oldukları görülebilmektedir. Bu konum, söz konusu kavram, terim ve olguları tümüyle reddetmekte ve bunlara herhangi bir meşruiyet atfetmemektedir. Bu yaklaşımda, söz konusu kavram ve olgular "Batıdan ithal", "bu topraklara ve kültüre yabancı" ve "bizim hakikatlerimizi" yansıtmayan "suni" olgular olarak görülmektedir. SP'nin Milli Görüş ideolojisinin 'özgünlük' iddiası göz önünde bulundurulduğunda bu çok da şaşırtıcı sayılmamalıdır. Sağ ve sol kavramlarını terim ve içerik düzeyinde reddeden SP dışındaki siyasetçiler ise ilk konuma benzer bir biçimde söz konusu kavramların bütünüyle anlamını yitirdiğini "artık" çok farklı bir dünyada yaşanıldığını ve bunlara "ihtiyaç" olmaksızın da siyaset yapabilmenin mümkün olduğunu öne sürmektedirler.

Mülakatlardan hareketle yaptığımız konumlanışlara yönelik yukarıdaki kategorileştirmeye mutlaklık atfetmenin güç olduğunu belirtmek gerekiyor. Mevcut konumlanışlar çoğu kez iç içe geçebilmekte, birbirlerini kısmen kapsayabilmekte ya da tümüyle dışlayabilmektedirler. Fakat dikkat çekici olan durum, tek başına farklı konum-eğilimlerin varlığını saptamak veya bunların iç içelik arz edebiliyor oluşları değildir. Tersine, varolan farklı konumlar "siyaset" olgusuna ve "siyasal olan"a yönelik tutumlarıyla ortaklaşan bir eğilimi dışa vurmaktadır; tam da "ideoloji"lerin geçersizleştiği veya reddedildiği anda bunun bir ideoloji vazetmesi anlamında bir ortaklaşalıktan söz edilmelidir.

I. Konum

Siyasetçilerin önemli bir kısmına göre, bugün için *artık* geçmişte kalması gereken sağ ve sol gibi kavramların içeriği giderek belirsizleşmekte ve sınırları muğlaklaşmaktadır. Önemli olan ideolojiler değildir *artık*; "hizmet etmek", "kalkınmak", "millet", "bayrak" ve "ülkenin geleceği"dir. Örneğin, MHP'li bir siyasetçiye göre: "günümüzde siyasette *sağ sol* diye bir şey yok; bir tek şey var, o da vatan. Türkiye Cumhuriyeti, bayrak, vatan... Hepsi bu. Ben sağ sol diye düşünmüyorum olayı. Bence sağ sol, *eskidenmiş yani*. Şimdi *vatan elden gidiyor*, sağ sol diye bir şey yok, sadece vatan meselesi var." Siyasete "sağ-sol" meselesi olarak bakmamak gerektiğini düşünen DP'li bir siyasetçiye göre "sağ-sol ancak fikir bazında, ülkenin geleceği ile ilgili bir kavram olarak farklı görüşlere tekabül ettiği sürece" anlam taşımalı. Ona göre insanların düşüncesinin "sağ veya sol olması" önemli değildir; önemli olan "ülkenin geleceğidir". "İdeolojilerin bittiğini, biteceğini" söyleyen DP'li bir başka siyasetçiye göreyse sağ ve sol partilerin çoğu "ideolojik partilerdir". Fakat ideolojilerin "bir gün mutlaka biteceğini" hatta bittiklerinin yavaş yavaş görüldüğünü söyleyen bu siyasetçiye göre önemli olan "ideoloji" değil "*hizmet*"tir. Hizmet etme "şiarı"ndan uzaklaşılınca kimileri milli ve manevi değerler üzerinden kimileri de "işçilerin-emekçilerin" duyguları üzerinden "ideolojik siyaset" yapmaya soyunuyorlar. Oysa bu değerler üzerinden siyaset yapmak "etik" değildir.

Siyasetçiler arasında, sağ-sol kavramlarının ve ideolojilerin *artık* anlamı olmadığını küreselleşme sürecine referansla temellendiren yaklaşımlar önemli bir ağırlığa sahip. Buna göre küreselleşme dünyayı, devletleri, toplumları ve insanları birbirine yaklaştırmakta, eski sınırlar anlamını yitirmekte, dolayısıyla *ideolojiler* değil *karşılıklı çıkarlar* önem kazanmaktadır. AKP'li bir siyasetçiye göre: dış politikadaki "mevcut statükoyu" sürdürmenin anlamsızlaştığı ve küresel ekonomik ve toplumsal gelişmelerin ön aldığı böyle bir dünya, ideolojileri ve onunla ilgili kavramları da "tersyüz etmiştir". Küreselleşmenin ve Avrupa Birliği sürecinin Türkiye'deki bir takım zihniyetleri "darmadağın ettiğini" söyleyen aynı AKP'li siyasetçiye göre bu sürece "ayak uyduramayan" ve *hâlâ* "dün-

yaya eski kalıplarla bakmaya çalışanları hayretle izlediğini" söylüyor. "Globalleşen bir dünyanın" *artık* inkâr edilemez bir "realite ve vakıa" olduğunu ve buna "hızlı bir şekilde entegre" olunması gerektiğini düşünen AKP'li bir başka siyasetçiye göre "globalleşmeyi":

> Bilimsel, siyasal her alanda birebir takip edip görmek lazım, ona göre tavrınızı alıp ülkeye yansımasını ona göre yapmak lazım. Zaten biz karşı çıksak ne yazar, eski sınırlar kaldı mı? Bugün Kayseri, Gaziantep, Denizli'de yatırımları bulunan işadamlarımız dünyaya açılmış durumda. Şimdi siz böyle bir dünyada 'yok ben Rusya'ya mal satmam onlar komünist' diyebilir misiniz? Ya da 'Araplar şeriatçı, bunlardan petrol almayalım' diyebilir misiniz? Dolayısıyla ideoloji falan yok, sağ-sol bunların zerre kadar hükmü kalmamıştır *artık*.

Küreselleşme olgusuna nadiren de olsa olumluluk atfeden MHP'li siyasetçilerden birine göre de:

> Türkiye, artık dünyadan kopuk ve tecrit edilmiş halde yaşayamaz. Dünyada hiçbir ülke böyle yaşayamaz. Sağ-sol, katı milliyetçilik filan diyerek boş kahramanlık yapmanın gereği yok. Biz istesek de istemesek de bugünkü dünyada fikirlerimizi baştan aşağıya gözden geçirmemiz zaruridir. Bakın eski yapılar, sınırlar, fikirler artık dünyanın her yerinde tekrar mütalaa ediliyor. Sol, sağ, milliyetçilik, şeriatçılık filan hepsi değişiyor.

Küreselleşme sürecine *hızla* dâhil olmak gerektiğini düşünen DP'li bir siyasetçiye göreyse bunun önündeki engellerden birisi "eski zihniyet yapıları ve bunlara bağlı *ideolojik düşünme biçimleridir*".

Sağ ve sol kavramlarının geçersizleştiğine, bu kavramlarla yapılan siyasetin anlamsızlığına yönelik itirazların bir diğer önemli gerekçesi olarak geçmişte yaşanan siyasal çatışma ve gerilimler gösterilmektedir. Farklı partilere mensup sağ siyasetçiler sağ ve sol kavramlarını geçmişe referansla "dış güçlerin oyunu-tezgâhı" olarak anlamakta ve bugün için anlamı olmayan kavramlar biçiminde değerlendirmektedirler. Bunu ifade eden anlatımlara bakılırsa, örneğin, AKP'li bir siyasetçiye göre, sağ ve sol "ülkemizde kurgulanmış olan planlı oyunların dışında bir şey değildir". Bir diğer AKP'li siyasetçi için "Türkiye'deki bütün siyasi hareketler güdümlü hareketlerdir". MHP'li bir siyasetçi için ise "Sağ-sol o günkü şartlarda Amerika Birleşik Devletleri'nin Türkiye üzerinde oynamış olduğu bir oyunun, senaryonun sonucudur". AKP'li bir siyasetçiye göre sağ ve sol kavramlarının *artık* anlamı kalmamıştır. Sağı da solu da "en iyi yaşayan kişilerin" AKP'liler olduğunu, "her kesimi temsil eden" partinin de yine AKP olduğunu dile getiren bu siyasetçi, 1980 öncesinin "kavga, gürültü ve kanlı ortamı"ndan herkesin kendisine pay çıkarması ve "ibret alması" gerektiğini düşünüyor. Geçmişte yaşanan "hadiselerin ne kadar anlamsız olduğunun" bugüne bakıldığında daha iyi görüldüğünü söylüyor:

> [...] Bugün bakıyorsunuz sağ-sol diye bu ülkede o dönemin idolleri olmuş insanlara bakıyorsunuz, aynı ortamda rahatlıkla oturabiliyorlar. Ya madem aynı ortamda oturabilirdiniz, bu ülkenin insanlarının kanı dökülürken neredeydiniz? [...] Yani, toplumumuz bir şeylere bölünmek, bir şeylerle ayrıştırılmak isteniyor. Bir de siyasetin çok keskin olması çok zararlı, çok yanlış [...] Yeni yetişen nesilde böyle çok hizip ayrımlar yok. Bugün A partisine veriyor, yarın B partisine rahatlıkla gidip oyunu verebiliyor. Bu anlayışın yerleşmesi lazım. Hizmeti nereden alabilecekse, kimi doğru görüyorsa, desteklemesi gerektiğini görüyorsa, bunu desteklemesi gerekir. Onun için çok keskin ayrımlar bence doğru değil diye düşünüyorum.

1980 öncesine müracaatla sağ ve sol farklılığının ve bu farklılık üzerinden yaratılan çatışmaları "dış güçlerin oyunu" biçiminde değerlendirerek bunların "gereksizliği ve boşunalığına" değinen MHP'li bir siyasetçiye göre 80 öncesi siyasi çatışmayı ABD çıkarmış; sağ ve sol grupları ise CIA "idare etmiştir". Benzer bir yaklaşımı örnekleyen SP'li bir siyasetçiye göre de sağ-sol ayrımı *bugün* anlamını yitirmiştir. Bu siyasetçiye göre de geçmişteki çatışma ortamını "derin güçler" kışkırtmıştır. Sağ ve sol olgularını, aralarındaki farkları "geçmişin arızi bir yansıması" olarak değerlendiren ve bu tür ayrışmaları "tehlikeli" bulan BBP'li bir siyasetçi, konu hakkında yöneltilen soruyu "bile" yadırgadığını belirtip şunları dile getirdi:

> Şimdi Türkiye'de sağ ve sol gibi kavramlar bir kısım yerler tarafından millete yapıştırılmış etiketlerdir. Bana göre sağ ve sol kavramları insanları etiketleyerek bir yerlere mecbur kılma, ayrıştırma noktasında, ötekileştirme noktasında birileri tarafından *imal edilmiş* kavramlardır. Türkiye'de insanları bir yere mensup etme noktasında, sağcı-solcu, Alevi-Sünni, Kürt-Türk vesaire gibi bir kısım şeylere bölüştürmek bana kalırsa çok tehlikeli. Geçmiş tecrübelerimiz bu anlamda çok acılıdır, gerçi siz işin ilmi yanıyla ilgileniyorsunuz fakat bunlar hakkında soru sormanızı bile yadırgadığımı söylemek istiyorum.

II. Konum

Yukarıda ikinci bir başka konum, sağ ve sol kavramlarının varlığını göreli de olsa olumlayan, siyaseti bu eksenler etrafında kısmi olarak tanımlayan bir konum biçiminde tarif edilmişti. Bu konum, sağ-sol değerlendirmesinde bu kavramlara göreli olarak meşruiyet atfetmekte fakat farklılık unsurlarının (veya 'antagonizma'ların) değiştiğini öne sürmektedir. Siyasal farklılıkların toplumsal-kültürel göstergeler üzerinden tayin edildiğini vazetmesiyle bu yaklaşımın oldukça dikkat çekici bir siyasal-sosyolojik kalıba (pattern) işaret ettiği söylenmelidir. Bu durumun, sağ-muhafazakârlığın toplumu ve siyaseti kültürel öğelere sıkıştırarak okuyan eğilimini veya "kültüralizm"ini (Taşkın, 2007 ve Çınar, 2006) dışa vurması bakımından oldukça önemli olduğu söylenmelidir. Toplumdaki hâkim siyasal ve kültürel eğilimin sağ ve muhafazakâr niteliği göz

önünde bulundurulduğunda, siyasal farklılıkları kültürel değerler üzerinden okuyan ve kuran bu yaklaşım antagonist bir siyasetin koşullarını oldukça sınırlı bir alana sıkıştırmaktadır. Mevcut kültüralizmin, paradoksal olarak bir yandan farklılıkları tanırken öte yandan bu farklılıkları eşitlemeye yönelik açık veya örtülü çağrılarının çeşitli türden korporatist ideolojilere kapı araladığı veya aralama potansiyeli taşıdığı da söylenebilir.

Bu kültüralizmi ifade eden anlatılara bakılacak olursa, örneğin, genç neslin *artık* her şeyi araştırdığını, sorguladığını, her türlü gelişmeyi yakından takip ettiğini söyleyen AKP'li bir siyasetçiye göre "eskinin o ebeden-dededen gelme particilik anlayışı, dogmatizm ve fanatizm" bitmiştir. Bunu "hayırlı bir gelişme" olarak gören bu siyasetçiye göre, buna karşın yine de siyasette birtakım "ayrışmalar" vardır ancak bunlar "katı manada siyasi ayrışmalar" değildir. "Toplumsal ve kültürel değerlere sahip çıkma anlamındaki" bu ayrışmalar ise bu haliyle normaldir ve siyaset, sağ ve sol yerine "muhafazakâr ve daha modern değerlere sahip insanlar arasındaki farklarla ilgilidir". AKP'li bir başka siyasetçiye göre sol, "sosyal demokrasiye inanan ve bunun gereklerini ortaya koyan parti ve kişileri temsil etmektedir". Ancak bu siyasetçiye göre bu anlamda "bir sol parti Türkiye'de mevcut değildir". Bu siyasetçiye göre de Türkiye'de sağ-sol ayrımı "daha çok kültürel kalıplara göre" şekillenmiştir; buna göre sağ, "milli ve manevi değerlere daha bağlı kesimleri", sol ise "sekûler ve modern değerleri sahiplenen kesimleri" temsil etmektedir. 1980 öncesi koşullarda *sağ* ve *solu* tanımlamanın daha kolay olduğunu düşünen MHP'li bir siyasetçiye göre "giderek bütünleşen bir dünyada sağ ve sol arasındaki etkileşim de daha fazla artmaya başlamıştır". İktisadi doktrin bakımından eskiden sağ, liberalizm ile sol da sosyalizm veya komünizmle ilişkiliydi. Fakat bugünün koşullarında bu ayrımı bu kadar net koyabilmenin gittikçe zor olduğunu düşünmektedir. Kendisi böyle adlandırmasa da Türkiye'deki sağ sol ayrışmasının *sınıfsal* değil "kültürel-manevi değerlere" dayalı olduğunu düşünen bu siyasetçi kendi yaşam deneyimi üzerinden şunları dile getiriyor:

> Öyle bir paradoks hakikaten var. Ne kadar doğru, onun için bu tanımı da yapamıyorum, ama bakıyorum evet bir tarafta eğitim düzeyi düşük, maddi imkânı düşük, ama dinine bağlı insanlar sağ kesimde. Maddi imkânı kuvvetli, eğitim düzeyi yüksek ve yönetimin her kademesinde, en üst kademesinde olanlar solcu, böyle bir paradoks var. Türkiye'de siyasi kimlikleri belirleyen en önemli unsur, kültür ve din faktörü diye akla gelmeye başlıyor. Onun için biz sağ ve solu iyi ayırt edemiyoruz. Holding patronlarımız, işadamlarımız bakıyorsunuz sosyal demokratları destekler bir konumda ve bunların hamiliğini yapıyor. Oysaki sokakta amelelik yapan, günlük geçimini zorla kazananlar sağ ekolde yer alıyor; ama MHP'de ama AKP'de falan filan. Demek ki, Türkiye'de insanların sağ ve solda oluşunu tanımlayan birinci derecedeki unsur ama kültürel ama dinî olsun, manevi değerler.

III. Konum

Sağ ve sol kavramlarını ve siyaseti bu eksenler içerisinde ele almayı tümüyle reddeden bir diğer konumu ise istisnasız SP'li siyasetçiler temsil ediyor. Çok az sayıda AKP'li ve MHP'li siyasetçinin de bu konum içinde yer aldığı görülmektedir. Bu anlayıştaki az sayıdaki AKP'li siyasetçi ise SP'lilerden farklı olarak, partilerinin "hem sağı hem de solu temsil ettiğini", bu anlamda muhafazakâr demokrasinin "dışlayıcı bir siyasi düşünce olmadığını" dile getirerek sağ-sol kavramlarını kabul etmediklerini ifade ettiler. Bu konum içinde yer alan MHP'li siyasetçiler ise yine SP'den farklı olarak, "milliyetçiliğin kapsayıcı bir ideolojik kimlik" olduğunu, dolayısıyla "ideolojiler üstü" bir yanı olduğunu söylüyorlar. SP'li siyasetçilerin istisnasız tümü aynı yaklaşıma sahip olduklarından bu yönüyle özgül bir eğilimi ve konumu temsil ettikleri söylenmelidir. Fakat SP'li siyasetçiler de, MHP'li siyasetçilerin milliyetçiliği "ideolojiler üstü" görmeleri gibi, İslâmi düşünce veya değerleri her türlü ideolojinin dışında/üstünde bir yerde konumlamaktalar.

Görüşülen SP'li siyasetçilerin tamamı benzer değerlendirmeler yaptıklarından burada sadece bir SP'li siyasetçinin görüşlerine yer vermek yeterli olacaktır. Aşağıdaki anlatı, bir yanıyla Milli Görüş ideolojisinin farklılık iddialarını ortaya koyarken aynı zamanda 'sağ' ve 'sol' olarak kodladığı siyaset ve ideolojilere yönelik bakış açısını da tasvir etmektedir:

> Bilindiği gibi, 1945'ten bu yana çok partili sisteme geçildiği için, geçildiği halde, bir türlü her zaman dillendirilen demokrasi çerçevesinde bir siyaset ortamı meydana getirmemiştir. Gizli oy, açık tasnif ile başlanmış ve oyların daha önceden kime verileceği belirlenmiş, böyle bir anlayışla çok partili siyasi ortama girilmiştir. Bu ortamda 1945'ten bugün 2009 senesine gelmiş durumdayız. Bugüne kadar darbeler dışında, genellikle sağ siyaset iktidarda olmuş. Sol siyaset ancak darbelerle veya hile rejiminin uygulandığı zamanda yönetime hâkim olmuş Türkiye'de. Ve bu sol siyasetin esas kaynağında, maalesef inanca uzak ve inancı dışlayan bir yönetim uygulamak söz konusu olmuştur. *Aslında biz sağcılığı da solculuğu da kabul etmiyoruz.* Bu sağcılık-solculuk dışarıdan gelme, devşirme bir usul. Bizim ecdadımızın, Osmanlının dünyaya hâkim olduğu dönemde ne Fatih ne Kanuni ne efendim Alpaslan, Anadolu'ya girişte sağ-sol diye bir kavram yoktu. İnsan unsuru ve hak anlayışıyla bu işe başlamışlar. Bu hak anlayışı devam ettiği süre içerisinde dünyaya hâkim olunmuş. Ne zamanki adaletten, hak anlayışından, insan temeline oturan yönetimden uzaklaştırılmışsa çöküntü başlamıştır [...] Ta ki 1970'te, Milli Görüş hareketi ortaya çıkıncaya kadar bu böyle devam etmiş. İşte o zaman Milli Görüşün lideri ağır sanayi, önce ahlâk ve maneviyatla işe başlamış ve ağır sanayi hamlesiyle Türkiye'de 200 tane temel atılmış. İnanç noktasında okullar açılmış, manevi gelişmeler olmuş. Bunların değeri şimdi daha iyi anlaşılıyor. Maneviyatsızlıktan dolayı annesini kesenler, babasını öldürenler, katledenler var. Ve her gün manevi değerlerin aşınması noktasında Türkiye tahrip edilme noktasına gelmiş. Onun için sağ-sol yok Milli Görüş var diyoruz biz.

Yeni toplumsal hareketlerin yükselişi, kitlelerin siyasal süreç ve kurumlardan duyduğu memnuniyetsizlik, sağ ve sol arasında artık anlamlı bir ayrım yapılamayacağının, ideolojinin ve tarihin sonuna gelindiğinin ve tarihin itici gücü olabilecek bir çatışma hattının bundan böyle varolmadığının ilanı, görüntülerin/imajların toplumsal-siyasal tahayyüller üstündeki artan gücünün damgasını vurduğu kriz hali, yeni zamanların siyasetini hızla salt bir teknik icraat alanına dönüştürmüştür (Türk, 2008: 140). Sağ ve sol kavramlarının karmaşıklaşan toplumsal ilişkileri konumlandırmakta yetersiz kaldığı, siyasal çatışmaların ve pozisyonların giderek çok boyutlu bir hal aldığı, komünizmin çöktüğü; modernliğin, ideolojinin ve nihayetinde tarihin sonuna gelindiği gibi iddialar sağ ve sol kavramlarının geçersizleştiğine yönelik farklı eleştirilerin odağında yer alan temel argümanlardır (Ignazi, 2003: 4 aktaran Türk, 2008: 160). Gerek sosyal kuram gerekse de politik gündemi kuşatan bu argüman ve tartışmaların belirli rasyonellere ve meşru gerekçelere dayalı olarak dile getirildiği kuşkusuzdur. Fakat tartışmanın hem kuramsal hem araştırmamızın sorunsalı bakımından bu rasyonelleri ve gerekçeleri aşan bir boyutu söz konusudur. Bu boyut Babbio'nun (1999) da belirttiği üzere sağ ve sol ayrımının artık bir anlam ifade etmediğini söylemenin bizatihi sağda yer almak anlamına geldiği ve bu konumun kendisinin başlıbaşına bir 'ideoloji' vazediyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle "ideolojilerin sonu" ya da "tarihin sonu" iddialarının, salt liberalizmin zaferine vurgu yapan düşünsel çerçevesi bizatihi ideolojiktir (Türk, 2008: 163). Mülakatların içeriğinin de belirgin bir biçimde teyit ettiği bu halin sağ-muhafazakâr siyasetçiler tarafından türlü saiklerle onaylanıyor olması, sağın bir bakıma aslına rücu etmesini göstermesi bakımdan anlamlıdır. Nitekim Bora'nın (2012: 11) da belirttiği üzere: "sağcılığın evrensel diyebileceğimiz bir belirtisi, sanki ayıp bir şeyden bahsediyormuşçasına, sağ-sol ayrımı bahsini kapatmaya çalışmasıdır. Bu, sağın *anti-politik* eğilimini gösterir: Sağ, politikayı bir toplumu/insanı değiştirme eylemi olarak ve bunun içeriğini husumet-çatışma-müzakere dinamiğiyle değil, bir idare tekniği olarak sunmak ve öyle 'idare etmek' ister."

Sağ ve sol kavramlarının anlamsızlaştığına yönelik iddialar dile getirilirken vurgu yapılan bir başka nokta ise siyasetin "merkez" niteliğinin olumlanması ya da yüceltilmesidir. Türk'ün (2008: 165) Babbio'ya referans vererek belirttiği üzere "merkez"e yapılan bu vurgu "siyasetin ruhu"nu şekillendiren bir karşıtlığı ifade etmektedir: "durmak ve hareket etmek". Kendini merkezle özdeş gören ve merkezde durduğunu söyleyen partilerin sunduğu siyaset anlayışı ile "ortada durmak ve ötesine gitmek" seçeneklerini dışlayarak, "her yerde aynı anda olan" ve çizgiyi "boylu boyuna geçen" bir siyasal duruşla karşılaşılıyor (Türk, 2008: 165). Merkeze yönelik bu vurgunun siyasetçilerin önemli bir kısmınca paylaşıldığı düşünülürse bu eğilimin kökeni de göreli olarak daha anlaşılır olmaktadır. DP'li siyasetçiler *a priori* 'merkez' sıfatına sahip bir siyaseti temsil iddiasında olduğundan isim ve sıfat haliyle "merkez" onlar için başından bu yana nor-

matif bir ideolojidir ve bu yanıyla merkezi sahiplenme iddiası şaşırtıcı sayılmamalıdır. Fakat özellikle AKP'li siyasetçilerin kendilerini merkezde konumlamaya çalışmaları, ["merkezin partisi herkesin partisi" (AKP'li bir siyasetçinin ifadesi)], SP'li siyasetçilerin "Milli Görüş"ü herkese açık bir ideoloji olarak önermeleri veya MHP'lilerin "milliyetçiliği" herkesi ortak kesen bir ideolojik bileşen olarak tanımlamaları, bu merkez vurgusunu tesadüfi kılmamaktadır. Bora'nın vurguladığı üzere: "merkezin siyasal anlamı, 'sağduyu, istikrar, uzlaşma, ılımlılık vb.' imgelerin taşıyıcısı olarak, politikanın teknikleştirilmesinin ifadesidir. Merkez, bütün siyasal iradelerin sistemsel rasyonaliteyi temsil eden bileşkesidir (...) Merkez, siyasetin süzülerek idareye tahvil edildiği uğraktır; bunun iddiasıdır, vaadidir" (Bora, 1994: 11 aktaran Türk, 2008: 166). Bu iddia ve vaadin cezbesi ve siyaseten ciddi bir karşılığının olması siyasetçilerin "merkez"e yaptıkları vurguyu anlamamıza da olanak tanımaktadır.

Türk'e göre: "siyasetin salt idari bir uğraşıya ve siyasetin özünü kuran boyutlarından birisi olan teknik boyutuna indirgenmesi ve bu paraleldeki merkez vurgusu, 1980'lerden başlayan ve 2000'li yıllara doğru gelindikçe artarak devam eden bir süreçle el ele yürümüştür" (Türk, 2008: 166). Siyasetin teknik bir sürece indirgenmesi ile ekonomi siyasetten koparılırken, toplumsal ile siyaset arasındaki bağ da aşındırılmıştır (2008: 166). Bu eğilim mülakatlarda küreselleşmenin getirdiği bir kaçınılmazlık olarak meşrulaştırılmakta ve ekonomi siyasetin önüne geçirilen bir unsur olarak takdim edilmektedir. Bu durum, Türkiye'deki sağ-muhafazakârlığın siyaseti teknik bir sürece indirgeyen eğilim ve söylemleriyle de örtüşmektedir. Ayrıca bu eğilim *yeni sağın* önemli ideolojik meşruiyet dayanaklarından da birisini teşkil etmektedir (Bora, 2012: 24).

Mülakatlarda ortaya çıkan bir diğer eğilim siyasal antagonizmayı kültüre dolayısıyla ve kaçınılmaz olarak kimlik ve sembollere atfeden eğilimdir. Babbio'ya atıfla Türk'ün isabetle vurguladığı gibi: "solcu, insanları ayıran şeylerden çok onları birleştiren ortak şeyleri düşünen kişidir. Öte yandan 'sağcı ise bunun tersi olduğunu düşünür, yani sağcı bir insanı diğerinden ayıranın onları birleştirenden politik olarak daha önemli olduğuna' inanan kişidir. O halde, sağ ve sol arasındaki çizgilerin belirsizleşmenin en büyük göstergelerinden birisi, farklılıklara vurgu yapan ve "demos"u sayısız farklılıklara bölen büyük bir ayırıcı çizgi olarak kimlik politikalarıdır" (2008: 163). Mülakatlarda doğrudan kimlik politikasının bir savunusu veya ifade edilme biçimi olarak ortaya çıkmasa da, "yeni antagonizma"nın kültürel farklılıklara dayalı olarak kurulduğu ve siyasal ayrışmanın rasyonelinin de burada tesis edildiğinin önerilmesini yukarıda Türk'ün yaptığı tespitle ilişkilendirmek anlamlı görünüyor. Siyasal antagonizmayı kültür üzerinden okuyan ve tesis eden, daha doğrusu bu alana sıkıştıran söz konusu yaklaşımın demokratik bir siyaseti mümkün kılıp kılmayacağı ise tartışmalı görünüyor. Önermenin özellikle hâkim siyasal-kültürel kodun sahiplerince dillendiriliyor olmasının, antagonizmanın bir unsurunun diğerleri karşısında-

ki eşitsiz sayılabilecek siyasal ve toplumsal gücü gözetildiğinde demokratik bir müzakereyi baştan zedeleme potansiyeli taşıdığı söylenebilir.

Sağ, sağcılık ve sağ siyasetteki farklılıklar

Sağ ve sağcılık

Buraya değin yukarıda düşüncelerine yer verilen siyasetçilerin sağ ve sola ilişkin tanımlamalarının ağırlıklı bir biçimde toplumsal ve kültürel öğelere dayalı olarak yaptıkları görülmektedir. Bu durum Türk sağ muhafazakârlığının kültüralist eğilimleriyle büyük ölçüde uyumludur. Her ne kadar zaman zaman iktisadi ve felsefi kategorilere (liberal, komünist, planlı ekonomi, emek, serbest piyasa, materyalizm vs.) başvurularak sağ ve sol tanımlamaları yapılsa da esas ayrım ve tarif girişimlerinin belirtildiği üzere tarihsel, toplumsal-kültürel veya sembollere referansla yapıldıklarını göstermektedir. Parti farkı gözetmeksizin, sağ-muhafazakâr siyasetçilerin sağ ve sola ilişkin tanımlama ve algılarında bu yanıyla kayda değer bir benzeşmeden söz edilebilir. Örneğin, sağ, sağ siyaset, sağ kesim, sağcılık "dindar, dinî değerler konusunda hassas, milli ve manevi değerlerine bağlı, tutucu, mütevazı, örf ve ananelerine, halkın değerlerine bağlı, devlete yakın, milletinden kopuk yaşamayan, kırsal kesim ve yoksulların destek verdiği, milliyetçi, müslüman, bayrağını seven" gibi ifade, ad, sıfat ve tamlamalar etrafında tarif edilmektedir. Muhafazakârlık için kullanılan bu ifade öbeklerinin sağ ve sağcılıkla özdeşleştirilmesi veya paralel kullanımı ise "sağ-muhafazakârlık" kavramının kullanımını da ampirik düzeyde bir bakıma meşrulaştırmaktadır denilebilir (Suveren, 2013). "Sağ" ve "sağcılık" tarif edilirken muhafazakârlığa atfedilen ad, sıfat ve tamlamaların aynılarının veya benzerlerinin kullanıldığı görülmektedir. Bunlar ya doğrudan siyasetçilerin kendilerinin kullandıkları ya da sağı tanımlarken sağ veya sağcılığa atfedildiğini söyledikleri öğelerdir. Mülakat verilerinden kalkılarak bir gruplandırma yapıldığında sağ ve sağcılığa atfedilen bu unsurları kendi içlerinde tutarlı veya ilişkili dört öbekte sıralamak mümkün. Buna göre sağ ve sağcılık:

1. Dindar olmak, inançlı olmak, dinî değerleri kuvvetli olmak, milli, manevi ve tarihî değerlere bağlı olmak, örf ve ananelere bağlı olmak, halkın değerlerine bağlı olmak ve bunlara saygı duymak, bayrağı sevmek ve milli ve/veya yerli olmakla,
2. Devletçi, devlete yakın ve ona hürmetkâr olmak, itaatkâr, tutucu ve otoriter olmakla,
3. Piyasa taraftarı, liberal, hürriyetçi, kalkınmacı, iş üreten ve hizmet veren olmakla,
4. Eğitim düzeyi düşük, yoksul ve mütevazı olmakla ilişkilendirilmekte veya özdeşleştirilmektedir.

AKP'li bir siyasetçiye göre: "sağ kesim biraz daha tutucu, biraz daha mütevazı, kendi örf ve ananelerine bağlı kişiler"dir. Bir başka AKP'li siyasetçiye göre sağ siyaset: "halkın değerleriyle hemhal olup, onun değerlerine saygı göstermek"tir. AKP'li bir diğer siyasetçiye göreyse, sağ siyaset ve sağ kesim denildiğinde: "İslâmi değerlere önem veren, örfünü ve inançlarını yaşamaya gayret gösteren"ler anlaşılmaktadır. Sağ siyaseti "milletten kopmayan", "milletin kendi öz kumaşından olmayan şeyleri reddeden bir anlayış" olarak gören MHP'li bir siyasetçiye göre: "komünizm ideolojisini muhafazakâr ve sağ eğilimli bir insan asla kabul edemez; çünkü komünizmi milletin yurt kumaşından olmayan bir şey olarak" görür. Sağ ve sola ilişkin algılarında ve tanımlama girişimlerinde SP'li siyasetçiler de AKP ve MHP'li siyasetçilerden önemli ölçüde farklılaşmamaktadırlar. Sağ ve solu "halkın nasıl algıladığı"yla ilgili bir değerlendirme yapan SP'li bir siyasetçiye göre:

> [...] halk *sağ* dediğin vakit Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1950'ye kadar uygulamış olduğu tek parti yönetimindeki sıkıntıları ortadan kaldıran, insanlara özgürlük getiren, inanç özgürlüğü getiren, milli manevi değerlere bağlı kesimleri anlıyor; sağ dediğin zaman bu anlaşılıyor halk tarafından. *Sol* dediğiniz zaman anlaşılan şey ise, bu değerlere karşı çıkan *jakoben* anlayış, *topluma üstten bakan*, yani halk böyle görüyor. Bu anlamda bizi de sağın bir parçası olarak algılıyor [halk]."

Siyasetçilerin anlatı ve değerlendirmelerinden anlaşılmaktadır ki sağ ve sağcılığa ilişkin algı ve anlamlandırma çerçevesi ile muhafazakârlığa atfedilen nitelikler bakımından kayda değer bir ayrım söz konusu değildir. Tersine sağ ve muhafazakârlığı niteleyen öğelerin özdeşleştirildiği görülüyor. Sağın, muhafazakârlıkla bu yönlü ve bu derece özdeşleştirilmesinin ise Türkiye'nin siyasal kültürünün bir niteliğinin ampirik olarak teyit edilmesi bakımından önemli bir siyasal-sosyolojik duruma işaret ettiği söylenebilir.

Sağ-muhafazakâr siyasette benzeşme ve farklılık algısı

Sağ-muhafazakâr siyaset geleneği içindeki benzerlik ve farklılıkların bu gelenek içindeki siyasetçilerce nasıl değerlendirildiği sağ, sağcılık ve sağ-muhafazakâr siyasete ilişkin daha ayrıntılı ve kapsayıcı değerlendirmeleri görmeye olanak sağlamaktadır. Sağ-muhafazakâr siyaset geleneğinde yer alan partiler arasında "vehmedildiği" veya "sanıldığı" üzere *ciddiye alınacak ideolojik-politik farklılıkların olmadığı* tespiti siyasetçilerin kayda değer bir kısmınca onaylanmaktadır. Sağ-muhafazakâr siyasetçilerin çoğuna göre mensup oldukları siyasi gelenekte yer alan partiler arasındaki farklılıklar, ne *ideolojik-politik* ne de dayandıkları taban gözetildiğinde, *sosyolojik* bir farklılığa tekabül etmektedir. Siyasetçilerce aralarında ideolojik-politik farklılıkların olmadığı yönündeki değerlendirme lafzen dile getirilip onaylansa da öncelikle eşyanın tabiatı gereği bu tespiti 'pratik hayat'taki bölünmeler hâlihazırda geçersizleştirmektedir. İkin-

ci olarak, ayrıntıları aşağıda görüleceği üzere, gelenek içinde yer alan siyasetçilerin birbirlerini, en azından *siyasal kimlikler* ekseninde tarif etme biçimlerine bakıldığında farklılıkların oldukça belirgin olduğu görülmektedir. Üstelik farklılık vurgusu salt atfedilen siyasal kimlik ve etiketlendirmelerin ötesinde, kimi zaman önemsenmesi gereken ideolojik analizler etrafında da yapılabilmektedir. Fakat buna karşın siyasetçilerin aralarında önemli farklılıklar olmadığını söylemelerinin bir anlamı olmalıdır. Bize göre bu, sağ geleneğin *araçsal siyaset tasavvuru* ve bununla bağlantılandırılabilecek Türk sağının kadim pragmatizmi ile yakından ilintilidir. Güç ve iktidara ve bunun sunduğu 'imkânlar'a yakın olma saikinin ideolojik-politik farklılıkları bu anlamda çoğu kez geriye çektiği söylenebilir. Bunun aynı zamanda sağ-muhafazakâr siyaset içindeki geçişlilikleri ve ittifakları açıklayan bir bilişsel-zihinsel tutumu da dışa vurduğu söylenebilir.

Sağ-muhafazakâr gelenekte, *tabana* dayalı farklılıkların olmadığı yönündeki tespitte de, siyasetçilerin büyük ölçüde mutabık olduklarını söylemek mümkün görünüyor. Bu yönde değerlendirmeler yapan çoğu siyasetçiye göre sağ-muhafazakâr *taban*, "yaşayış tarzları" ve "kültürel bakımdan" birbirlerinden köklü farklılıklar sergilememektedir. Sağ-muhafazakârlığın kitle tabanına yönelik kapsamlı sosyolojik araştırma ve değerlendirmelerin yetersizliği siyasetçilerin bu tespit ve gözlemini *a priori* veri almayı bir bakıma zorunlu kılsa da önemli bir sosyal bilimsel eksikliğe işaret etmesi bakımından oldukça önem taşımaktadır. Sağ ve muhafazakâr, hatta sağ-muhafazakâr *habitusun* nasıl oluştuğunun ve bu minvalde siyasal davranış ve eğilimlerinin nasıl biçimlendiğinin araştırılması bize göre çalışılması gereken oldukça önemli bir araştırma alanını teşkil etmektedir. Spekülе edilmeye açık olmakla birlikte, siyasetçilerin bu tespitinin tümüyle anlamsız olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Siyasetçilerce üzerinde mutabık olunan yukarıdaki tespiti teyit edecek şimdilik en önemli kriterin sağ-muhafazakâr partilerin aldıkları oy oranları ve bunların bileşimlerindeki geçişlilik ve değişimler olduğu söylenmelidir.[2]

Sağ-muhafazakâr gelenekteki farklılığı "zenginlik" olarak gören AKP'li bir siyasetçiye göre bugün siyasette eskisi gibi "katı anlayışlar" devam etmiyor. Soldan insanların bile sağ partilere destek verebildiği şartlarda sağ içinde de geçişlerin olması normaldir fakat "siyasette önemli olan *hizmettir*". Sağ siyasetteki çeşitliliği ve farklılıkları açıklamanın "zor olduğunu" düşünen AKP'li bir başka siyasetçiye göre: "MHP de, SP de, AK Parti de muhafazakârdır". Bu siyasetçiye göre AK Parti, MHP ve SP'nin aksine, "dünyaya daha açık bir partidir". Sağ siyasetteki farklılığı ve çeşitliliği değerlendiren bir başka AKP'li siyasetçiye göreyse: "SP biraz dini öne çıkartıyor. DP 'klasik' merkez-sağın temsilcisiyken, MHP ve BBP ise milliyetçiliği öne çıkarıyor". Sağ siyaset içindeki farklılığın "ideolojik gerekçelerle açıklanamayacağını" düşünen AKP'li bir diğer siyasetçiye göreyse:

2 Seçmenlerin oy verme davranışları ve oy oranlarındaki bileşimlerin değişken nitelikleri için bkz. (Turan, 2004) ve (Turan, 2008).

> MHP'liler ulusal tehdit veya askerî konulardaki tehditleri öne sürerek bazı konularda milliyetçi bir çizgi izlerler genellikle. Aslında, belirli bir farklılık yok. Ben bugün Ak Parti'deyim diyen yarın MHP'de siyaset yapabiliyor. MHP'deyim diyen Saadet'te siyaset yapabiliyor. Saadet'teyim diyen Genç Parti'de siyaset yapabilir. İdeoloji, ilke vb. konulara kafa yorduklarını düşünmüyorum. Yani insanların bu konularda zihinsel olarak ayrıldıklarını düşünmüyorum. Burada partiler kendi köklerini, ideolojilerini veyahut söylemlerini inşa etmemişler. Partiler arasındaki geçirgenliklerin olması aslında insanların kafalarında bir şey inşa etmediklerini gösteriyor.

Sağ gelenekteki farklılıkları ideolojik-politik olmaktan çok, "kişisel menfaatlere" bağlayan DP'li bir siyasetçiye göre: "farklılıklar çıkara dayalı bir bölünmüşlükten başka hiçbir şey değildir". Ona göre: "sağdakileri ayıran şeyler bu mana da çok basit aslında; öyle derinlemesine şeyler yok sanıldığının aksine. Kişisel çıkar kardeşim, nokta!". DP'li bir başka siyasetçiye göre de *sağdaki farklılaşmanın ideolojik bir temeli bulunmamaktadır*:

> Buradaki yani sağdaki ortak payda insanların bu hayata tutunma çabasıdır, nasıl girerim de bu partiyi erken yakalarsam orada rahat tutunurum çabasıdır. Başka da bir numarası yoktur bu işin. İdeolojik bir farklılık falan asla yoktur. Muhafazakârlığın nesi ideolojik olsun, sağ söylem, sağ ideoloji yok doğru dürüst zaten. Bir tek doğru düzgün sağ söylemi, ne kadar kabul edersiniz, dokuz ışık diye bir şey var MHP'nin, işte ne yapalım dokuz ışık, dokuz ışıktır. Bir de Refah Partisi bir sağ söylem oturttu diyebiliriz. Milli Görüşün bir kitabı yok ama söylenmiş işte, konuşulmuş şeyler var böyle bültenler halinde. Milli manevi kalkınma falan. Geri kalan kısmı da, benim tabirimle, 'yiyelim içelim partisinde'dir.

Bu kısımda, buraya değin yer verilen anlatılar, ağırlıklı olarak siyasetçilerin sağ gelenek içinde anlamlı ve köklü farklılıklar olmadığını vurgulayan değerlendirmelerini içeriyordu. Mülakatlarda beliren güçlü bir eğilimi yansıtması ve araştırmamızın bir bulgusunu ortaya koyması bakımından bu durum kendi başına önem arz etmektedir. Bu noktada, farklılıkları kısmen ve göreli olarak fazla önemsemeyen ve bunu çeşitli gerekçelere dayandıran yukarıdaki anlatılardan farklı bir biçimde meseleyi değerlendiren SP'li bir siyasetçinin 'ayrıksı' sayılabilecek değerlendirmesinin oldukça önem taşıdığını düşünüyoruz. Yukarıdakilerden farklı bir biçimde bu siyasetçi, sağ-muhafazakâr siyasetteki benzeşmeyi 'Sünnilik' temelinde açıklamaktadır. Muhafazakârlığı, "haksızlıklara karşı muhalif olmama, sesini yükseltmeme, karşı çıkmama anlamında eleştirdiğini" dile getiren SP'li bu siyasetçiye göre Türk sağcılarının ve muhafazakârlarının "geleneksel ilkesi" şudur: "zalimin yanında olma ama karşısında da olma". Siyasetçi bu "ilke"yi Sünniliğin "muhalif olma damarları"nın yokluğuyla bağlantılandırarak sağ-muhafazakârların "sisteme karşı toptancı" bir bakış, duruş ve eleştiri geliştiremeyeceklerini öne sürüyor. Bu siyasetçiye göre Türkiye'deki muhafazakârlar ve sağcılar, "camiye gitmelerine, cemaatleşmelerine, tarikatlaşmalarına,

dinî duygularını seslendirmelerine cevaz verdiği sürece sistemle uzlaşmakta beis görmezler". Türkiye'deki sağcı ve muhafazakârların, "egemenlere, zulmedenlere, emeğin sömürüsüne, Amerikan emperyalizmine karşı çıkmamız, bunlarla mücadele etmemiz gerekir" diye bir inançları olmadığını düşünen bu siyasetçi, mevcut sistem muhafazakârların İslâmi taleplerini karşıladığı sürece bunun dışında da başka bir şey istemeyeceklerini düşünüyor. Ona göre muhafazakârların ne "eşitlik" ne de "sosyal adalet" gibi bir gündemleri olmuştur. Bu siyasetçiye göre "bu manada" muhafazakârlık, *sağcılıktan* ve *milliyetçilikten* çok da farklı değildir; ona göre: "Türkiye'deki bir muhafazakâr genellikle sağcı ve milliyetçidir". "Milli duyguları yüksek" olduğu için de "son kertede" devletçidir; "yani bir noktaya kadar gelir ama sonuçta "devlet" der. Bu siyasetçi geleneğin içinden gelen birisine göre oldukça eleştirel ve dikkat çekici bir analiz yaparak, Türkiye'deki muhafazakârlığı sağcılıkla ve Nakşî gelenekle irtibatlandırıyor. Bu siyasetçiye göre Türkiye'deki sağ ve muhafazakâr kesimleri birbirinden ayrıştıran konular "esasında ve sanıldığı üzere felsefi veya ideolojik temelli" değildir:

> [...] Aslında belki ortak yönlerine katkı babında şunu söylememiz lazım, benim görebildiğim kadarıyla en önemli şey, muhafazakârların ortak noktası hepsi Nakşî Gelenekten besleniyorlar. Yani bakın Alpaslan Türkeş de, Erbakan da işte efendim hepsi bu Nakşî Geleneği önemserler. Yani nedir işte Necip Fazıl Kısakürek, Hüseyin Hilmi Işık, işte Süleyman Hilmi Tunahan, Bediüzzaman Said Nursi, bunların hepsine baktığınızda, belki bir Bediüzzaman'ı farklı tutabilirsiniz, hepsinin kaynağı, aşağı yukarı aynıdır, şeyhleri bile aynıdır; Abdülhakim Arvasi'dir mesela bunların şeyhleri. Bir de aşağıda birleşmezseler, yukarıda birleşirler. İşte nedir, silsilede ileri gidildiğinde en son hepsi Nakşibend'de birleşirler. Ve hepsi dikkat ederseniz Türkistan'a doğru gider; Abdülkadir Geylani'ye [gider] ve hepsi neticede birleşirler. Yani Türkiye'deki muhafazakârlığa esas rengini veren şey Nakşîliktir. Onun bir üstü Hanefiliktir. Onun bir üstü Sünniliktir. Dolayısıyla hepsi Sünnidir, hepsi Hanefidir ve hepsi bu anlamda Nakşî'dir. Zaten ben devletin de bu temel üzerine kurulduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla ayrıldıkları noktalar da teferruattır. Bunlar MC [Milliyetçi Cephe] hükümetlerinde olduğu gibi her an bir araya gelebilirler. Çünkü dediğim gibi ortak noktaları çok fazladır. İşte milliyetçiler belki vatanı biraz daha ön plana çıkarıyorlar. Milli Görüşçüler dini ön plana çıkarıyorlar; yani dini birinci tercih olarak alıyorlar. Mesela emeğin sömürülmesine karşı bir bakış açıları yok, işte efendim demokratik gelişim konusunda temel ilkeleri yok ve o noktalarda da zaten tepkileri ortak oluyor. Yani işte miting yapan veya işte efendim değişik şekilde muhalefetini temsil eden, ortaya koyan veya eleştiren kişilerin, fikirlerin karşısında hepsinin ortak tavrı vardır, tepkileri aynıdır. Soğuk savaş döneminde de bu cenah bir bütün olarak anti-komünist cephede birleşti. Bu noktada işte Erbakan Hoca'nın belki farklı bir noktası olduğundan söz edebiliriz. Amerika'ya karşı veya Amerikan emperyalizmine karşı biraz daha açık karşı durabildi. Diğerleri, merkez sağdakiler ve AKP reel gerçekliği kabul etmiş olarak siyaset yapıyorlar. O noktada belki MHP ve Saadet Partisi ilkelerini, prensiplerini biraz daha üstün tutan bir konumdalar ama AKP ve eski ANAP biraz daha pragmatistler ama dediğim gibi temelde bir fikir ayrılıkları olduğunu düşünmüyorum.

Bu siyasetçinin sağ-muhafazakâr geleneği *benzeşme* ekseninde ele alan analizinin, tekil niteliğine rağmen, bize göre oldukça önemsenmesi gereken boyutu, diğerlerinden farklı olarak, 'Sünniliği' merkeze alması veya bu unsur etrafında sorunsallaştırmasıdır. Siyasetçinin sağ-muhafazakâr geleneğin sosyal politika konularına yönelik duyarlılığının zayıf olduğu tespiti de ayrıca anlamlıdır. Sağ-muhafazakâr geleneği siyasal (ve toplumsal-kültürel) tutumlarında ortaklaştırdığını düşündüğü Nakşibendilik paydasında ele alması ve son tahlilde Sünnilik ile ilişkilendirmesi, bize göre çoğu kez[3] üzerinden atlanan bir durumu teslim etmesiyle oldukça önem taşımaktadır. Bu haliyle söz konusu tespit ve anlatının genel içeriği kimi yönlerden tartışmaya[4] açıksa da, bize göre tarihsel ve sosyolojik bir durumu teslim etmesi yönünden önem taşımaktadır. Siyasetçinin tespitinin Sünniliği sorunsallaştıran bu tutumunun çalışmamız bakımından ikili bir öneme sahip olduğu söylenebilir: önem taşıyan ilk husus, yalın bir tarihsel-sosyolojik durumu oldukça dolayımsız bir biçimde ortaya koymasından kaynaklanmaktadır. Önemli olduğunu düşündüğümüz ikinci husus ise Sünniliğin sağ-muhafazakâr *habitus*un oluşumunda oynadığı belirleyiciliğin, siyasal ve gündelik hayat pratikleri de dâhil sosyal bilimsel olarak çalışılmasının zaruretini göstermesinden kaynaklanmaktadır.

Yukarıda da belirtildiği üzere sağ-muhafazakâr geleneğe mensup siyasetçiler, bu gelenek içinde yer alan partiler arasında köklü veya anlamlı ideolojik-politik farklılıkların bulunmadığını dile getirmekteler. Fakat bu önerme ve tespite karşın özellikle gelenek içinde yer alan siyasetçilerin birbirlerine ve partilerine atfettikleri siyasal ve ideolojik kimlik tariflerine bakıldığında, dile getirdikleri bu önerme ve tespiti geçersiz kılan bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durumu örnekleyen MHP'li bir siyasetçinin anlatısı bu nedenle son derece dikkat çekicidir. Sağ-muhafazakâr siyasetteki çeşitliliği her geleneğin beslenme kaynağının farklı oluşuna bağlayan bu siyasetçi, merkez-sağ ve milliyetçi düşüncedeki partilerin "nihai olarak birbirlerinden kökten farklarının bulunmadığını" ancak "*dinci sağı*" ve "*dinci muhafazakârlığı*" böyle görmediğini dile getiriyor. Her zaman bu siyasetçinin anlatısındaki kesif içerik ve tonda olmasa da, diğer MHP'li siyasetçilerin de, bu anlatıda ifade edilen değerlendirmelere benzer bir bakış açısına sahip oldukları söylenebilir. Bu siyasetçiye göre:

---

3 Sünniliği sadece Nakşi gelenek çerçevesinde değerlendirmek elbette mümkün değildir fakat siyasal ve toplumsal yaşamda oynadığı etkin rol Nakşiliği önemli bir ekol kılmaktadır. Nakşibendiliğin Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yaşamındaki önem ve yerini bir hayli erken fark ederek ele alan artık klasikleşmiş sayılabilecek önemli bir çalışma için bkz. (Mardin, 1999). Aynı yazarın konuyu güncel siyasal gelişmeleri gözeterek ele aldığı bir başka çalışması için bkz. (Mardin, 2011:167-200). Nakşibendiliğin farklı kolları hakkında bilgi için bkz. (Çakır, 2002). Şerif Mardin'in Nakşibendilik üzerine yaklaşımlarını eleştiren bir başka çalışma için bkz. (Şeker, 2007).

4 İran Devrimi'nden mülhem olduğu söylenebilecek bu yaklaşım ve eleştiriler Türkiye'deki İslâmcıların kimi unsurlarınca sempatiyle karşılanmış ve dillendirilmiştir fakat bu sempatinin ideolojik-siyasal bir eğilim olarak pek fazla bir karşılığı olmamıştı. Bu eğilimin zayıf kalmasında Sünni 'ortodoksi'nin son kertede baskın niteliğini belirleyici olduğu söylenebilir. İran Devrimi'ne yönelik Türkiye'deki İslâmcılarının tutumları için bkz. (Çakır, 2002).

> [...] Türkiye'deki *dinci muhafazakâr* kesimin beslenme kaynağı nereye dayanır, buna bakmak lazım. Demin bahsettiğim gibi Cumhuriyet'in ilk yıllarında mücadeleci bir laiklik anlayışı benimsenince birçok dindar insan çoluk çocuğunu okutmak için Suudi Arabistan'a, Kahire'ye, neydi o meşhur üniversite El Ezher'e, Suriye'ye, bu Arap ülkelerine gönderdiler. Buralarda okunan eserler, buralardaki hâkim zihniyet Lawrence ekolünden gelir. Buralarda okunan insanlar Seyyid Kutub'dur, Muhammed Kutub'dur, Hasan el Benna'dır, Said Havva'dır. Bunlar kümülatif olarak Türk düşmanıdır. Tüm Arap aydınları, o dönemin Arap aydınlarının tamamına yakını Türk düşmanıdır. Çünkü Osmanlıyı emperyalist görürler, onlara göre Osmanlı bunları ezmiştir öyleyse Türkler bunların en büyük düşmanıdır. Bu okullardan gelen insanların hepsi bila istisna Türk düşmanı olarak dönmüşlerdir, melanetlerini Türkiye'de sergilemiştirler, sergilemeye devam etmektedirler. İşte o ekol Türkiye'de imam hatiplere yansımıştır, Kur'an kurslarına yansımıştır ve cemaat evlerine yansımıştır. Siz de üniversite okudunuz. Eğer o evlere gitme şansınız olduysa görmüşsünüzdür. Bizim o evlerde misafir olarak bulunduğumuz anlar oldu. O evlerde hep Atatürk düşmanlığı aşılanır, dolayısıyla Türk düşmanlığı, açıktan Türk ve vatan düşmanlığı yapılmaz, ama Atatürk düşmanlığının sonucu oraya varır [...] Bu anlattığım süreçte buralardan gelen insanların her birisi efendime söyleyeyim vatan, millet sevgisi en asgariye indirilmiş, belki de tamamen yok olmuş güruhlardır. Bunlar vatan ve millet sevgisi kırık olan insanlar, dışarının telkinlerine açık olurlar ve açık söylüyorum menfaatten başka tercihleri de kalmaz. Türkiye'de muhafazakâr, *dinci sağ* dediğiniz zaman ortaya çıkan profili şekillendiren en önemli husus temelinde, bu Arap müsteşriklerini [şarkiyatçı-oryantalist] okuyup oradan nemalanan, gıdalanan, beslenen insanların Türkiye'ye, Türk düşmanı olarak gelmelerinden ibarettir. Hayır, bu böyle değildir deyip bir tane aralarından okuyup da vatansever insan bana gösteremezsiniz. Ya da Seyyid Kutub'un, işte Abdülkadir Udeh'in, Mevdudi'nin bu tür insanların kitaplarını açın bakalım ki bir tane Türk'e muhabbet duyan cümle bulabilir misiniz? Bunları okuyup, bununla amel eden insanlardan nasıl vatan sevgisi, Türk sevgisi, Türk kültürüne aşinalık beklersiniz. Bunları Amerika geç keşfetti. Amerika Türkiye'de partner olarak kendisine laik sol anlayışı bulmuş onlarla çalışıyordu. Amerika bu dinci kesimi çok geç keşfetti. Asıl gayri milli unsur bunlardır. Solcuların son tahlilde bir ulusalcı tarafları var. Amerika'daki binlerce araştırma enstitüsü sonunda Türkiye'de asıl partnerinin dinci muhafazakâr kesim olmasına karar verdi çünkü bunlarda bir milli kimlik ruhunun kalmadığını tespit etti, partner olarak bunları seçti. Türkiye'nin siyasetinde son 10 seneye yakın zamandır yapılan değişiklik budur, ben bu kanaatteyim.

Bu siyasetçinin anlatısının yüzeysel bir okuması bile ideolojik farklılıkların, söylendiğinin aksine, oldukça bariz olduğunu örneklendirmektedir. Farklılıkların ideolojik-politik içerimlere sahip olduğu başından bu yana bariz olsa da bunun en yalın ifade edilme biçimlerini siyasetçilerin birbirlerini ve partilerini siyasal kimlik kategorileri ve etiketlendirmeleri üzerinden görmek mümkün olmaktadır. Tekrar etmek gerekirse, bu noktada ilgi çekici olan, kullanılan-atfedilen ad, sıfat ve nitelemelerin, sağ siyaset içinde yer alan farklı siyasetler arasında ideolojik-politik temelli önemli farklılıkların bulunmadığı yargısını fiili olarak geçersizleştiriyor olmasıdır. Bu durumu, mülakatlardan süzdüğümüz belir-

li ifade ōbekleri içinde siyasetçilerin diğer parti ve partilileri nasıl tanımladığına bağlı olarak tasnif edersek, ōrneğin AKP'li siyasetçiler;

1. MHP ve MHP'lileri "milliyetçi, Tūrkçū, ırkçı, aşırı sağcı, devletçi, faşist, milliyetçi-muhafazakâr, kafatasçı, sağcı, içe kapanmacı, saldırgan ve muhafazakâr",
2. SP ve SP'lileri "Mūslūman, sağcı, muhafazakâr, aşırı sağcı, İslâmcı ve dinci",
3. DP ve DP'lileri "sağcı, demokrat, liberal, milliyetçi, merkez-sağ ve milliyetçi-muhafazakâr" olarak gōrmekte veya tanımlamaktadırlar.

MHP'li siyasetçiler,

1. AKP ve AKP'lileri "muhafazakâr, muhafazakâr-demokrat, yobaz, şeriatçı, dinci, sağcı, liberal, Mūslūman, Tūrk dūşmanı ve kozmopolit",
2. SP ve SP'lileri "dinci, gerici, Mūslūman, İslâmcı, sağcı ve yobaz",
3. DP ve DP'lileri "demokrat, merkez-sağ, liberal, muhafazakâr, milliyetçi-muhafazakâr ve liberal-demokrat" olarak gōrmekte veya tanımlamaktadırlar.

SP'li siyasetçiler,

1. AKP ve AKP'lileri "muhafazakâr-demokrat, sağcı, liberal, merkez-sağ, kūreselleşmeci ve IMF'ci",
2. MHP ve MHP'lileri "milliyetçi, Tūrkçū, aşırı sağcı, sağcı, milliyetçi-muhafazakâr, ırkçı ve kafatasçı",
3. DP ve DP'lileri "merkez-sağ, demokrat, liberal, milliyetçi, milliyetçi-muhafazakâr ve liberal-demokrat" olarak gōrmekte veya tanımlamaktadırlar.

DP'li siyasetçiler,

1. AKP ve AKP'lileri "dinci, İslâmcı, sağcı, muhafazakâr ve gerici",
2. MHP ve MHP'lileri "milliyetçi, aşırı sağcı, milliyetçi-muhafazakâr, ırkçı, muhafazakâr ve Tūrkçū",
3. SP ve SP'lileri "dinci, şeriatçı, sağcı, muhafazakâr, İslâmcı ve gerici" olarak gōrmekte veya tanımlamaktadırlar.

Yukarıdaki nitelemelerin partilere gōre çapraz analizinin son derece ilgi çekici sonuçlar ortaya koyacağı aşikârdır. Ancak siyasetçilerin sağ-muhafazakâr gelenekte yer alan partiler arasında bir yandan esaslı ideolojik, siyasal ve felsefi farklılıklar olmadığını sōylerlerken diğer yandan da aralarındaki farkları radikal ōlçūde işaret eden nitelemeleri kullanmaları ciddi bir paradoksa işaret etmektedir. Daha ōnce de belirttiğimiz gibi bu durumun sağ-muhafazakârlığın, gūç ve iktidarı ōnceleyen, araçsal siyaset tasavvuru ve pragmatizmi ile bağlantılı olduğu sōylenebilir. Fakat bu tespite sıkıştırılmış bir açıklamanın yeterli olmadığını da eklemek durumundayız. Bu tespite dayalı bir analiz būyūk ōlçūde partilerin

pratik siyasette birbirleriyle kurabildikleri ilişkileri, ittifakları ve eklemlenmeleri ve bu süreçlerdeki motivasyonlarının benzerliğini anlamaya cevaz vermektedir. İdeolojik-politik düzeydeki farklılaşmayı gerek anlatılar gerekse de nitelemeler büyük ölçüde ortaya koymaktadır. Verili tarihsel ve sosyolojik bir durumu teslim etmek anlamında da bu böyledir. Ancak yine de, farklılıkları göz ardı etmeden, sağ-muhafazakâr geleneği oluşturan farklı bileşenlerin aralarındaki özgül ilişkiler ve eklemleyici pratikler de dikkate alınmalıdır. Bu bakımdan Taşkın'ın (2007: 84) tespiti anlamlıdır:

> İslâmcılık veya milliyetçi muhafazakârlık, Türk sağının otantik temsil iddiası en güçlü ve en özcü iki akımını temsil ederken, merkez sağ gelenek, bu iki akımı da 'milli irade' miti ekseninde kendisinin temsil ettiğini iddia ediyordu. DP'den bu yana merkez sağ liderlik, İslâmcı ve milliyetçi cenahların kendilerinden bağımsız ve özerk bir temsil mekanizmasına kavuşmasını engellemeye ciddi önem vermekle beraber bu türden hassasiyetleri kendi söylemlerine eklemlemeye de özen gösterdi. Bunun karşısında İslâmcı ve milliyetçi muhafazakâr akımlar da kendi doktrinerliklerini merkez sağa kabul ettirmeye giriştiler.

Sol, sol siyaset ve solculuk

Sağ-muhafazakâr siyasetçiler, sola ilişkin olarak da hem siyaseten hem de toplumsal-kültürel unsurlara dayalı olarak çok çeşitli türden eleştiri, tarif ve adlandırmalarda bulunmaktadırlar. Sol ve solculuğa ilişkin olarak sağ-muhafazakâr siyasetçilerin ortaklaşan kanaat ve değerlendirmelere sahip olduklarını söylemek mümkün görünüyor. Sol, sol siyaset ve solculuk inancı zayıf, din ve dinî değerlere uzak, hatta bunlara "düşman" olan, "seküler, seçkin, milli değerlere mesafeli, halka tepeden bakan, bürokrat, okumuş-yazmış, aydın, çağdaş, zengin, iktidar olduğu dönemlerde halka sıkıntı çektiren, Batılı kültüre ve değerlere yatkın, işçi ve emekçilerden yana olan, planlı ekonomiyi savunan, iktidar talebi olmayan, statükocu vb." ifade, ad, sıfat ve tamlamalar etrafında tanımlanmakta veya algılanmaktadır. Sol, parti düzleminde ağırlıklı bir biçimde CHP ile özdeşleştirilmekte, fakat paradoksal bir biçimde yine de bu partinin "hakiki-gerçek sol" olmadığı sıklıkla dile getirilmektedir. "Hakiki-gerçek sol" ise çeşitli zaviyelerden tanımlanarak örneğin, "Avrupa anlamında sosyal demokratlık", "özgürlükçü solculuk", "sosyal politikalara odaklanmış", 'gerçekten' eşitlik ve adalet gibi değerleri savunmak biçimlerinde tarif edilmektedir.

Anlatılarda sola ilişkin ilgi çekici bir durum ise sağ-muhafazakârların sola yönelik tahayyüllerinde ortaya çıkan ve bizim sağ-muhafazakârlığın sola dair *fantezileri*[5] olarak tanımlamayı tercih ettiğimiz zihinsel-bilişsel tutumlarıdır. Bu

5 Fantezi kavramını-terimini burada daha çok gündelik dilde kullanılan anlamına yakın (hayal kurma, gerçeğin ve olanağın dışında olarak hayalin serbest işlemesi) bir biçimde kullanıyor olmamıza rağmen psikanalitik teoride kullanılan biçimiyle de düşünülebileceğini/ele alınabileceğini önermek istiyoruz. Özellikle Lacan'ın psikanalitik yaklaşımını ideoloji kuramının odağına

'fantezi'de öncelikle sağ-muhafazakârlığın, kendi (öz) imgesini her boyutuyla sola ve solculara yansıttığı görülmektedir. Buna göre, sol ve solcuların da *pekâlâ* milliyetçi, dindar veya muhafazakâr olabilecekleri sıklıkla dile getirilmektedir. Din ve dinî değerlere saygılı, dinî ritüelleri yerine getiren, milliyetçi, vatanını, milletini, devletini vs. sahiplenen, halkın değerlerini kabullenmiş bir sol ve solcu tipi tahayyül edilmektedir. Bunun psikanalitik tezahürleri bir yana bu 'arzu' veya tahayyüller sağ-muhafazakârlığın farklılıklara yönelik bakışının sınırlarını ortaya koyduğu ölçüde anlam ve önem taşıyor görünmektedir. Kendisinden farklı olana ilişkin söz konusu tahayyül ve arzuların sağ-muhafazakârlığın demokratik bir siyaset ve kültüre dair sınırlılıklarını gösterdiği söylenebilir. Fantezinin tezahür ettiği bir diğer önemli noktada ise sol 'yabancı kılın'makta, büyük ölçüde 'buraya' yabancı bir sosyal tip veya 'varlık' haline getirilmektedir. Örneğin, Türkiye'de solun kendi deyişiyle "sembolik profilini": "devasa bir villada, büyük bir bahçede beyaz şarap içen" kişiler olarak resmedilebileceğini düşünen MHP'li bir siyasetçi, sol ve cumhuriyet elitlerini eşitlediği anlatısında şunları dile getiriyor:

> [...] Cumhuriyet eliti de aynı şekilde yaşamıştır. Yani siz bir tane cumhuriyet eliti gördünüz mü kıyıda köşede ölmüş, cenazesi belediye tarafından kaldırılmış ya da villası olmayan, bilmem lüks arabası olmayan, yazlığı filan olmayan? Bulamazsınız. İşin kötüsü bunlar cumhuriyete sadık da kalmamışlardır. Bunların çocukları bu devlete ihanet etmekle yargılanmıştır. Bunun gibileri İsviçre'de okumuşlardır, Fransa'da okumuşlardır, işte o dönemin moda okullarında okumuşlardır. Robert Koleji mezunudurlar. Sol bu yüzden Türkiye'de inandırıcılığını kaybetmiştir. Mesela CHP'nin temsil ettiği sol, bu elit. Kurucu eliti temsil ediyor. Ve çok enteresan Türkiye'de varoşlardan liberal sağ partisi çıkıyor: Adalet ve Kalkınma Partisi. Ya bu mümkün bir şey mi?

Mülakatlarda sol, tıpkı sağ ve muhafazakârlar gibi dinî, milli ve "halkın değerleri"ne[6] bağlı olmaya, bu değerleri onaylamaya, tanımaya ve 'kabule' ça-

---

yerleştirerek yeni bir perspektif sunan Slavoj Žižek'e müracaat edilebilir; bkz. (Žižek, 1990) ve (Žižek, 2002).

6 Solun din, milliyetçilik ve "halk değerleri"nden uzak olduğu savı tümüyle yabana atılacak bir görüş sayılmamalıdır. Sağ-muhafazakâr geleneğin bu sav üzerinden sola dair negatif söylem ve mitler üretmesi anlaşılabilir olmakla birlikte, durum sadece buraya indirgenemez görünmektedir. Solun doğası gereği modern, seküler karakterde felsefi ve ideolojik bir tasarım oluşu onu din ve maneviyat konularında, özellikle de bu meselelerin politik alana tahvilinde, sağ ve muhafazakârlığa nazaran çok daha 'tutuk' kıldığı söylenebilir. Bu yanıyla solun bu meselelere dair "mesafeli" hatta eleştirel tutumunda yadırgatıcı bir durum yoktur denilebilir. Fakat bu durum sol için, bu meselelerin politik mücadelede taşıdığı önemi göz ardı etmesini gerektirmemelidir. Apayrı bir tartışmayı gerektirse de, özellikle Türkiye'nin 'özgül sosyolojik dinamikleri' dikkate alındığında solun bu meseleleri politik, toplumsal ve kültürel bakımdan sorunsallaştırması gerektiği söylenmelidir. Bu olgularla samimi-sahici bir ilişki kurmanın, sosyolojik bir dizi gerçekliği anlamanın ve bunları gözeten bir siyaset üretmenin de vesilesi olabilir. Latin Amerika solunun özellikle din ve dinî değerler konusundaki pratikleri bu konuları tartışmak için verimli bir zemindir. Konu için bkz. (Löwy, 1996). Maddeci bir maneviyat tartışması için ufuk açıcı bir başka kaynak olarak bkz. (Bloch, 2007; 2012). Toplumsal-siyasal karşılığı çok cılız olmakla birlikte, Türk solunda bu meseleler üzerine tefekkür eden Hikmet Kıvılcımlı'nın bir istisna ol-

ğırılmaktadır. Sıklıkla vurgu yapılan ve tekrarlanan bir kiplik olarak "milletin, halkın değerleri" söylemi, 'halkı' yekpare bir bütün olarak ve 'onun' sahip olduğu (toplumsal-kültürel) değerleri sabit ve değişmez bir "öz" olarak tasvir etmektedir. Bu tasvir ve bakış açısının, "halkın-milletin değerleri" gibi oldukça muğlak bir kavramlaştırma üzerinden siyasal farklılığı siyaset dışı bir alana atıfla iptal ettiği söylenebilir.

Ancak sola dair gerek adlandırma biçimlerine gerekse de değerlendirme yordamlarına yakından bakıldığında ortaya çıkan durumun mizahi sayılabilecek yanları bir kenara konulduğunda, ciddiye alınması gereken bir dizi siyasal, sosyolojik ve kültürel bir sorun oluşturduğundan söz edilmelidir. Aşağıda yer alan tablo sol ve solculuğa dair mülakatlardan derlediğimiz ifade öbeklerini göstermektedir. Sütunların sıralamasında hem yatay hem de dikey düzlemde, anlamsal/semantik herhangi bir hiyerarşiyi ve niceliksel değeri gözetmeden olduğu gibi aktarmayı tercih ettik. Dile getirilen bu ifade öbeklerini sadece kendi içlerinde belirli bir tutarlılık göstermesini dikkate alarak 6 sütunda tasnif ettik. Her bir sütunun, sağ-muhafazakârlığın sola dair zihinsel ve ideolojik tutumu hakkında ayrı veriler sunduğu aşikâr olmakla birlikte, tabloda beliren bütünün kendisinin solun nasıl algılandığına dair dikkat çekici bir resim ortaya koyduğu hatta bize göre sağ-muhafazakârlığın sola yönelik kayda değer bir fenomenolojik algısını yansıttığı söylenebilir.

Tablo 3'ün verilerinden kalkılarak biçimsel bir analizin yapılabileceği söylenebilir. Bizce belirli bir bütünlük arz ettiği söylenebilecek bu tabloda beliren nitelemeler, sağ-muhafazakârlığın solu konumlandırırken de kültüralist unsur ve itkilere derinden bağlı olduğunu göstermektedir. Bu eğilim sağ-muhafazakârlığın, farklı vesilelerle ortaya çıkan "kültüralist" tutumunu teyit etmesi ve bu yöndeki sürekliliği işaret etmesiyle oldukça dikkat çekicidir. Tablonun 1., 2., ve kısmen 5. ve 6. sütunlarında yer alan nitelemelerin 'sol'u, büyük ölçüde kültürel saiklerle algılayan ve konumlandıran unsurlara tekabül ettiği söylenebilir. Sola yönelik yüzeyde beliren bu kültürel reaksiyonerizmin sınıfsal-yapısal bir farklılığın ifade edilme biçimi olup olmadığı ise başlı başına ilgiye değer bir sorunsala işaret etmektedir. Fakat her şeye karşın bu algı ve konumlandırmanın tümüyle geçersiz sayılmaması gereken tarihsel bir arka plana ve bir tür 'sosyoloji'ye dayandığı da söylenebilir. Tablonun genel öğelerinden hareketle bir tip veya kişilik profili çıkarıldığında, ortaya kaba hatlarıyla, "Batılı, modern, seçkin, seküler, züppe, zengin, milletine veya halkına yabancılaşmış vs." nitelikleri olan birine ulaşılabilir. Buradan türetilen bireyin Türkiye'de hem edebiyat hem de sosyal bilim ilgilileri için oldukça tanıdık birini temsil ettiği söylenmelidir. Recaizade

---

duğu söylenmelidir. Bu bağlamda Kıvılcımlı'nın şu kitabına bakılabilir (Kıvılcımlı, 2008). Ayrıca "halkın değerleri" lafzını olumlu yönde çeşitli yönleriyle tartışmak için sınırlı ve kısa erimli bir siyasal-toplumsal girişim/tecrübe olarak Fatsa deneyimi dikkate alınabilir. Konuyla ilgili olarak bkz. (Aksakal, 2007a; 2007b).

TABLO 3
Sağ-Muhafazakâr Siyasetçilere Göre Solu Tanımlayan, Niteleyen Ad, Sıfat ve Tamlamalar

1.	*2.*	*3.*	*4.*	*5.*	*6.*
Batılılaşmayı hedefleyen	Dinî inancı eksik	Kemalist	Hain	Kendini kanıtlamış	Toplumcu
Modern	Dinî değerlere düşman	Jakoben	Provokatör	Özgür yaşayanlar	Eşitliği savunan
Halka tepeden bakan insanlar	Dine mesafeli	Atatürkçülüğü ve onun ilkelerini siyasete alet edip sömürenler	Maşa	Eğitim düzeyi yüksek	Özgürlükçü
Halktan kopuk	Seküler	Statükocu	Bölücü	Çağdaş	Devrimci
Zengin		Bürokrat	Rus ve Rusya yanlısı	Avrupa Birlikçi	Ezilenin, halkın yanında olan
Elit			Proletarya diktatörlüğünü savunan	Liberal	Ekmekten, işten, işçinin emeğinden dem vuran
Mutlu azınlık			Yanlış bir siyaset	Aydın	
İnsanları küçük gören			Çirkef siyaset tarzı	Laf üreten, laf ebeliği yapan	
Sosyete			Radikal	Kibar, nazik	
Halkı avam olarak gören			Memleketi satan	İş yapmayan	
Devasa bir villada beyaz şarap içen			Ayrımcı	İktidar talebi olmayan	
Boğazda viski içen			Marjinal		
Aristokrat takımı			Dışlayıcı		
Kimseyi beğenmeyen, kimseyle muhabbetleri olmayan			İnatçı		
İnsanlara huşuyla yaklaşmayan					

Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*[7] romanının her yönüyle unutulmaz karakteri *Bihruz Bey* ile mülakat verilerinden hareketle tasviri yapılan yukarıdaki tip arasındaki koşutluk göz ardı edilecek türden değildir. Tiplemeler arasındaki bağ-

7 Recaizade Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*, Bordo Siyah Yayınlar, İstanbul, 2003. 1886'da yazılmış olan roman ancak 1895'te yayınlanmıştır.

lantı ve benzerlikler ve bunların sorunsallaştırılmasının modernleşme-Batılılaşma sürecinin o kadim tartışmalarına kapı araladığı ve bu süreçlerle ilgili olduğu ise aşikâr. Nitekim *Bihruz Bey* ve benzeri tiplerin analizinin bu bağlamda çeşitli veçheleriyle ele alındığını biliyoruz.[8] Ancak çalışmamız bağlamında Bihruz Bey karakterini sorunsallaştırmayı gerektiren durum, yaklaşık 120 yıl önce yazılmış bir roman kahramanı olmasına rağmen, bu tip üzerinden türetilen imgelemin geçerliliğini hâlâ sürdürüyor olması ve bu imgelemin *bugün* sol veya solculuk ile özdeşleştiriliyor olmasıdır. Tarihsel bir sürekliliği işaret etmesiyle söz konusu özdeşleştirmenin mevcudiyeti gerçekten çarpıcıdır. Nitekim bu sürekliliğe dikkat çeken Mardin'in de (1991: 81) vurguladığı üzere:

> modernleşmenin ilk evrelerinde Bihruz Bey aleyhtarı tutum kuru bir cemaatçilik şeklinde ortaya çıktı [...] sonradan Yeni Osmanlılar Bihruz aleyhtarlığını sosyal seferberlik için kullandılar. Fakat Abdülhamid zamanında aynı değerler, "dekadan"lara karşı ateş püskürenlerin tutumunda tutucu seferberlik olarak belirdi. Gene insancı Tevfik Fikret'e karşı çıkan tepki aynı kökenlidir. Daha değişmiş şekliyle Bihruz aleyhtarı tutum, 1960'lara kadar Türkiye'de sosyalizm aleyhtarlığında gözükür.

Yukarıdaki tablonun bütününün işaret ettiği 'sol' tipolojinin gerçeklikle ne yönden örtüşüyor olduğu son derece tartışmalıdır. Bu, hem nitelemelerin birebir karşılığının bulunmasının zorluğu hem de muhayyel 'sol' veya 'solcu'nun sosyolojik karşılığının belirsizliği nedeniyle böyledir. Tıpkı sağ ve/veya muhafazakârlığının habitusunun belirsizliğinde ortaya çıkan sorunlar gibi solun/solcu bir bireyin habitusunun bilin(e)memesi veya araştırılmamış olması da muhayyel *stereotipiler* üzerinden 'aşırı' yargı ve genellemeler türetilmesine neden olmaktadır. Homojen bir sağ ve muhafazakârlık nasıl söz konusu edilemezse homojen bir sol da söz konusu değildir. Kaldı ki her şeye rağmen bu tablodan türetilen muhayyel tipin ne ölçüde 'sol' veya solcu birine tekabül ettiği de ayrı bir tartışmayı gerektirir görünmektedir. Nitelemeler düzeyinde bile olsa tahayyül edilen bu 'sol' tipi[9] veri kabul etmek oldukça zor görünmektedir.

Yukarıdaki değerlendirmelerle ilişkili olarak, mevcut nitelemeler üzerinden tahayyül edilen 'sol' ve 'solcu' algısının sorunsallaştırılabilecek bir başka veçhesi ise sağ-muhafazakârlığın sol veya solculuğa bakışının bir tür oryantalizm tü-

8 Bihruz Bey vb. karakterlerin temsilini modernleşme/Batılılaşma süreci ile ilintilendirerek tartışan öncü bir makaleyi Şerif Mardin yazmıştır; "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma" *Türk Modernleşmesi* içinde, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991. Konuyla ilgili başvurulacak önemli birkaç çalışma için bkz. (Parla, 1993); (Karpat, 2009); (Moran, 1999).

9 Bu tür bir muhayyel ve özcülükle malul 'sol' tiplemenin kusursuz bir örneği için bkz. (Ayvazoğlu, 1991). Ayvazoğlu'nun söz konusu yazısının da yer aldığı *Türkiye Günlüğü* dergisinin 15. Sayısında yer alan diğer yazılar da konu hakkında oldukça 'zengin' bir malzeme sunmaktadır. Ayrıca, sağ-muhafazakâr geleneğin edebiyat verimleri de bu konuda hayli zengindir. Bu anlamda üretilmiş pek çok eser söz konusu olduğu için tekil birkaç örneğe yer vermek yetersiz kalacaktır. Bu nedenle eser zikretmek yerine sağ-muhafazakâr gelenekte sembolik değer ve taşıdıkları önemlerinden dolayı Peyami Safa ve Necip Fazıl Kısakürek'in roman, şiir ve polemiklerine bakmak yararlı olabilir.

retiyor olması ve bununla malul aşırı bir özcülüktür. Edward Said *Şarkiyatçılık* yapıtında "insan gerçekliğinin sürekli oluşmakta, çözülmekte olduğu, sabit özler türünden şeylerin sürekli tehdit altında olduğu savını tevekkülle, korkusuzca taşıma"nın kimse için kolay olmadığını belirtir (1999: 348). Ona göre herkes ayağını basacağı bir zemine ihtiyaç duyar; sorun, bu zeminin niteliğine ilişkin formüllerin ne ölçüde aşırıya kaçtığı, ne ölçüde değişmez olduğudur. Said'e göre herhangi bir şeyin özü söz konusu edildiğinde, bu öze ilişkin imgeler yalnızca birer imgedirler. İlginç olan ise tesis edilen imgenin hem oluşturucusu (Şarkiyatçı) tarafınca ve hem de nesne kılınan (örneğin Müslümanlarca) tarafınca da onaylanıyor olmasıdır. Şarkiyatçılık denilen şeye itirazının, bunun Şark dillerine, toplumlarına, halklarına ilişkin heterojen, devingen, karmaşık bir insan gerçekliğine eleştirellikten uzak, özcü bir bakış konumundan hareketle yaklaşmasıdır (Said, 1999: 348). Sağ-muhafazakârlığın türettiği 'sol' bu anlamda bir imge veya kurgudur. Üretilen imgenin sosyolojik karşılığının taşıdığı belirsizlik ve geçersizlik bir yana, nitelemelerin yalınlığı ve taşıdıkları dolaysızlığın kayda değer bir özcülükle malul olduğu söylenebilir. Bihruz Bey örneğinde de görüldüğü üzere tablodan türetilen muhayyel tipleme hakkındaki imge repertuvarının belirli ve istikrarlı bir tarihsel süreklilikle günümüze tevarüs ettirilmesinin, sağ muhafazakârlığın solu alımlamakta ciddi bir zafiyete sahip olduğu görülmektedir. Oluşturulan imge veya imgelemin ve bunu tasvir eden dilin nasıl bir oryantalizm türettiğine buradan bakılabilir. Örneğin, bu imgelemini kuran ifade öbeklerinden sadece 1. sütundakilere bakarak, zaten muhayyel olan tipe yönelik bir yeniden kurgu yapılabilir: bu muhayyel adam/kadın "halka tepeden bakmakta, ondan kopuk" yaşamaktadır. Bu "zengin", "elit", "aristokrat" ve "mutlu azınlığa mensup" adam ya da kadın, insanları küçük görmektedir. Villasında, boğaza bakarak beyaz şarap veya viski içen bu tip, kimseyi beğenmemekte ve kimseyle de muhabbet kurmamaktadır. İktidarı/gücü, maddi, kültürel vs. özellikleriyle her bakımdan üstünlüğü temsil ve sembolize ettiği söylenebilecek ve gerçekte katlanılması hayli zor sayılabilecek bu muhayyel tip, hınç ve öfke söyleminin de nesnesi olmaktan kurtulamayacaktır. Hınç ve öfke söyleminin, kendisini bir "mazlumluk ve ezilmişlik ideolojisi" üzerinden meşrulaştırması ise tesadüfi olmayacaktır.[10] Yukarıdaki tablonun 4. sütununda yer alan ifade ve nitelemelere bakıldığında bu öfke ve hınç söylemi herhangi bir dolayımı gerektirmeyecek ölçüde kendisini açığa vurmaktadır. Buna 5. sütundaki nitelemelerde beliren açık veya örtülü *anti-entelektüalizm* (Bora, 2012: 14-18) de ilave edilebilir. İlk bakışta tipik ve kadim bir *anti-komünist* (Yıldırmaz, 2012) retoriğin tekrar edildiği söylenip şaşırtıcı yeni bir durum olmadığı düşünülebilir. Ancak, daha önce değinilen 'ideolojilerin ölümü'/anlamsızlığı söylemi üzerindeki muta-

10 Ortaya çıkan bu tipi mizah-karikatür geleneğimiz ve özellikle Yeşilçam sinemasının kadim melodramatik yapı ve söylemi üzerinden düşünmek de bir hayli verimli olabilir. Bunu örnekleyen bir çalışma için bkz. (Arslan, 2005).

bakat düşünüldüğüne bu kesif anti-komünist retoriğin varlığını diri bir biçimde sürdürüyor olması ise oldukça dikkat çekici ve anlamlıdır. Bize göre, solu bu denli 'daemonik' ve 'dehümanize' (Öztan, 2012: 163) bir entite haline getiren bu dil ve söylem arızi sayılmamalıdır. Bu noktada Açıkel'in Türk sağını analiz ederken geliştirdiği "kutsal mazlumluk" kavramsallaştırmasının oldukça açıklayıcı olduğunu düşünüyoruz. Siyasal çözümlemeyi psikanalitik kuramın kavramsal araçlarıyla da düşünen/birleştiren bu yaklaşımda yapısal-maddi süreçlerle bunların bireyin öznelliği üzerindeki belirleyici unsurları bir arada çözümlenir. Türk-İslâm ideolojisini adlandıran "kutsal mazlumluk":

> ... pre-kapitalist sembolik-kültürel yapının, kapitalist gelişme süreci içinde ve modern ekonomik-teknolojik erekler doğrultusunda yeniden üretilmesini sağlayan *geçiş/dikiş ideolojisidir* [...] İçinde ezikliğin ve acı söyleminin önemli bir yer tuttuğu kapitalizmin Türk-İslâm coğrafyasındaki "tinsel görüngüsüdür". Sınıfsal ve kültürel olarak maddi dayanaklarını yitiren, toplumsal sürecin edilgen-ezik öznelerinin; köksüzleşmiş yığınların; periferinin-taşranın zincirlerinden boşalmış enerjisinin baskıcı bir siyasal aygıtla eklemlenmesidir. Yığınların, ekonomik rekabetin gerilimine ve güç fetişizmini körükleyen bir siyaset söylemine teslimiyetidir. Çile, ızdırap ve hınç söylemlerinin gündelik yaşamdan siyasal aygıta transfer olduğu iki yönlü (*ambivalent*) çalışan bir mekanizmanın; bir yandan sınırsız sevgi ve şefkat gereksiniminin, diğer yandan da patolojik iktidar isteminin ve intikam eğilimlerinin bileşimidir. Kısaca yığınların içinde baskıcı bir şekilde kanalize olduğu *yanlış gerçekliğin yanlış bilincidir*. Bu yanlış bilinç, mazlumluk/eziklik söylemleri içinde şekillenerek, siyasal imgeler, tarih anlatıları, gazete başlıkları, şarkı sözleri, stadyum sloganları ile gündemimizi kaplamakta. "Mazlumluğun/ezikliğin karşı konulmaz meşruiyeti" ideolojik, siyasal ve kültürel nitelik kazanarak yayılıyor (Açıkel, 1996: 162-164).

Açıkel'in çizdiği bu çerçeve baz alındığında tabloda sola yönelen nitelemelerin, bu boyutu da içermekle birlikte, basitçe anti-komünist retoriğin veya tepkiselliğin dışavurumu olarak değerlendirmenin mümkün olamayacağı söylenebilir. Uzun erimli yapısal dinamikler ve bunun psiko-politik tezahürleri de dikkate alınmalıdır. Bu anlamda, sola atfedilen niteleme ve imge repertuvarının muhayyel niteliğinin *yanlış gerçekliğin yanlış bir bilinci*'ni dışa vurduğu söylenebilir. Kapitalist modernleşme sürecinin *anomalileriyle* baş etmeye çalışan öznenin dilinin *çile, ızdırap ve hınç* söylemlerini türetmesi bu anlamda şaşırtıcı sayılmamalıdır. Nitelemelerin herhangi bir bağlamdan kopuk yalın tınısı bile başlı başına ciddi bir sembolik şiddet ve dışlayıcılık ile maluldür: "hain, provokatör, maşa, bölücü, Rus ve Rusya yanlısı, proletarya diktatörlüğünü savunan, yanlış ve çirkef siyaset tarzı, radikal, memleketi satan, ayrımcı, marjinal, dışlayıcı, inatçı vs."[11]

11 Bu yazının sınır ve kapsamı içinde burada işaret edilen görüngüleri etraflıca ele almak mümkün olmamakla birlikte, Türk sağının 'öteki'/'düşman' algısını çeşitli yönleriyle ele alan şu önemli kaynağa müracaat edilebilir: *Türk Sağı Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, (Der.) İnci Özkan Kerestecioğlu ve Güven Gürken Öztan, Istanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Tablonun işaret ettiği ve bizce üzerinde durulması gereken önemli bir başka husus ise solun Kemalizm ile olan rabıtasına yapılan vurgu veya irtibatlandırmadır. Kısmi bir gerçekliği ifade ettiği ölçüde bu rabıta ve irtibatlandırmayı göz ardı etmek mümkün değildir. Bu durumun tek başına üzerinde durulması gereken ayrı bir konuyu teşkil ettiği açık olmakla birlikte, mutlak bir biçimde Kemalizmi sola teşmil etmek ve indirgemek doğru ve mümkün değildir. Türk solunun[12] hatırı sayılır bir kısmının çeşitli düzeylerde Kemalizm ile olan bağı aşikâr olmakla birlikte bunu veri kabul ederek sola dair salt bu perspektiften bakmak indirgemecilik olacaktır. Kemalizmin ne denli bütünlüklü ve çeşitli görünümleriyle üzerinde mutabık kalınacak bir ideoloji olduğu da kendi başına oldukça önemli ve tartışmalı bir konuyu teşkil etmektedir.[13] Bununla birlikte nasıl bir "sol Kemalizm"den (Alpkaya, 2001; Erdoğan, 2001) bahsetmek mümkünse aynı şekilde bir "sağ-Kemalizm"den (Bora ve Taşkın, 2001) ve sağ-muhafazakârlığın Kemalizm ile olan etkileşimlerinden (İrem, 1997; Taşkın, 2007) de rahatlıkla bahsedilebilir. Gerek tablonun biçimsel analizi gerekse anlatılarda da ifadesini bulan yaklaşımlara bakıldığında sağ-muhafazakârlığın solu ağırlıklı bir biçimde Kemalizm ile bir tuttuğu anlaşılıyor. Solu Kemalizmle bir tutan ve aradaki farklılıkları büyük ölçüde göz ardı eden bu eğilimin iki yönlü operasyonel bir işlemi mümkün kıldığı anlaşılıyor. Kemalist bürokratik elite, onun seçkinci niteliklerine, radikal kültüralizmine ve ideolojisine yönelik geleneksel sağ-muhafazakâr tepkisellik ve ona eşlik eden anti-komünist reaksiyonerizm hesaba katıldığında hem Kemalizm hem de sol ile aynı anda hesaplaşmak/yüzleşmek mümkün olabilmektedir. Kemalizm ile hesaplaşmanın/yüzleşmenin, pratik siyaset bakımından anlaşılabilir nedenlerle daha zorlu bir mesele olması, muhayyel ya da somut bir solla hesaplaşmaktan/yüzleşmekten göreli olarak daha az maliyetli bir bilanço ortaya koymaktadır. Ancak bu çıkarımımız sağ-muhafazakârlığın Kemalizm eleştirisini basitçe solu vesile kılarak yaptığı anlamına gelmemelidir. Yorumumuz bu boyutu *da* hesaba katmanın gerekliliğini vurgulamakla sınırlıdır. Özellikle İslâmcı hareketin en azından bir kısmının, 1980'lerden bu yana Kemalizme yönelik radikal eleştirilerini müstakil bir söylemle ve solu vesile kılmadan da yapabildiklerini söylemek gerekiyor.[14]

Buraya gelene değin yapılan değerlendirmeler, yukarıda yer alan tablodaki unsurlara dayalı olarak biçimsel bir analizi içeriyordu. Bu yanıyla sağ-muhafazakârlığın sol algı ve tahayyülleri hakkında tanımlayıcı bir çerçeve çizildiği söy-

12 Solun Kemalizm ile ilişkilerinin *de* ele alındığı önemli bir kaynak için bkz. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Sol* 8. Cilt. (Ed). Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

13 Kemalizmin, örneğin siyasal ve toplumsal hegemonik potansiyelinin tartışmaya açık yanları olabileceğine dair aynı kaynakta yer alan ve konu hakkında farklı tezleri savunan şu iki çalışmaya bakılabilir: (Yeğen, 2001) ve (Çelik, 2001).

14 Türkiye'de İslâmcılık düşüncesinin belirttiğimiz boyutunu da içeren, bu düşüncenin tarihsel ve güncel görünümlerini ele alan önemli bir kaynak için bkz. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslâmcılık*, 6. Cilt. (Ed.) Yasin Aktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004. Ayrıca bkz. (Kara, 2009).

lenebilirse de, bu değerlendirmeleri anlatıların sunduğu 'zengin' içerik ve söylemle ele almanın daha isabetli olacağını düşünüyoruz. Bu bağlamda anlatılara bakılacak olursa, örneğin AKP'li bir siyasetçiye göre Türkiye'de "halkın gözünde ve kendi nazarında" sol, "kendini kanıtlamış ve özgür bir biçimde yaşayan", *ama* "halkın tepesine çıkmış" ve "halka tepeden bakan insanlar olarak" görülüyor. Bu siyasetçiye göre Türkiye'de "sosyete semtlerinde" sol, "varoşlarda" ise sağ desteklenmektedir. Bu durum, halkın sola kendisini yakın bulmadığını göstermektedir.

Bir başka AKP'li siyasetçi ise tipik addedilebilecek anti-komünist bir retorik ve sağcı refleksleri yansıtan, sola ilişkin *fantezileri* de içeren anlatısında şunları dile getiriyor:

> Yani sağ siyasette politika yapan insanlar halkın değerleriyle hemhal olup, onun değerlerine saygı gösterip, öne çıkarıp, onlara bu şekilde yaklaşımda bulunurken solun bunu umursamaması halkla tezat oluşturuyor. Halka tezat ve sert hareket etmeleri olayı kutuplaştırıyor. [...] şimdi Türkiye'deki sol ve sağ siyaset arasındaki uçurum derecesindeki fark, siyasetin bir yerinde bir yanlışlık olduğunu gösteriyor. Neresinde yanlışlık var derseniz, bana göre halkın değerlerine ters siyaset uygulayan bir sol siyaset var Türkiye'de. Şimdi, sokaktaki halka soralım, en büyük eksik, solun eksiği nedir diye sorsanız, 'dinî inancı zayıftır' der, 'dine mesafelidir' der. Şimdi Avrupa'daki solcular böyle mi? Avrupa'daki sosyal demokratlar böyle mi? Hayır. [...] "Şimdi bana deseler ki solun en büyük eksiği nedir? Derim ki bizim solumuzun maalesef inanç eksikliği vardır, dinî inanç eksikliği vardır. Dinî inanç eksikliği olmasa, muhafazakârlık sağın tekelinde asla olmaz. [...] Bu noktada, bakıyorsunuz, Türkiye'de alınan oy, seçim yıllarını grafiğe dökün, işte % 65 ile % 35 arasında değişiyor.

Oy oranı ve siyasal tercihleri üzerinden bakıldığında bile toplumun yüzde 35'ini oluşturan bir kesiminin veya bunu bir biçimde temsil eden siyasi partilerin "halktan kopuk"luk söylemi içinden okunması oldukça sorunlu bir bakışı göstermektedir. "Halktan kopukluk" söylemi toplumun bir kesiminin oryantalize edilmesinin bir başka tezahürü olarak da okunabilir. Sağ-muhafazakârlığın sıklıkla yaptığı "milli irade" vurgusu düşünüldüğünde, "milli irade"den anlaşılanın kaba bir çoğunlukçuluk anlayışına teşmil edildiği aşikârdır. "Milli irade"nin tecellisini niceliksel bir bilanço hesabına indirgeyen bu yaklaşımın "halkı" din ve inanç eksenli bir duyarlılık üzerinden tasnif edişi de oldukça dikkat çekicidir. Toplumsal bütünlüğün din ve inanç eksenlerine indirgenmesi, sağ-muhafazakârlığın toplum algısının sınırlılığını gösterirken siyasal meşruiyetin dayanağını bu öğelere atfederek büyük ölçüde Siyasetin 'olabilirlik koşullarını' da tahrip etmektedir. Bu durum salt bu siyasetçi için değil, aşağıda anlatılarına yer verilen diğer siyasetçilerce de sıklıkla paylaşılan bir eğilimdir.

Bu kısmın başında da belirtildiği üzere sol denilince bunu temsil eden başlıca siyasi organizasyonun CHP olduğu sıklıkla vurgulanıyor. Fakat öte yandan

ve paradoksal bir biçimde yine sıklıkla CHP'nin 'sol' niteliğinin de kayda değer bir biçimde sorgulandığı hatta ağır bir biçimde eleştirildiği de söylenmelidir. Siyasetçilerin çoğunda görülen bu paradoks ve bununla ilişkili zihinsel dalgalanma bir yandan CHP'nin nasıl alımlandığına ilişkin veriler sunarken öte yandan muhayyel bir "hakiki-gerçek sol" algısı türetilmesine de yol açıyor. CHP faşist, statükocu, jakoben, Kemalist vs. biçiminde tanımlanıp "daemonik"leştirilirken, "hakiki gerçek sol"un ise sınırlı da olsa sublime edildiği görülüyor. Bu sınırlı sublimasyona karşın özellikle dine karşı olduğu varsayımı ve Kemalizm ile olan ilişkileri bakımından, solun yine de pek hayırhah bir siyaset ve ideoloji olmadığı da vurgulanmaktadır. Türkiye'de "ciddi anlamda" sol bir partiye ve kişiye rastlamadığını söyleyen AKP'li bir diğer siyasetçi, kendisini solda veya solcu tanımlayan insanlarla "çok konuştuğunu" fakat bunları "devrimci bulmadığını" dile getirirken "gerçek bir solcunun" paylaşım, adalet ve gelir konularında kafa yorması gerektiğini düşünüyor.

Türkiye'de solu CHP'nin temsil ettiğini düşünen AKP'li bir başka siyasetçiye göre, CHP'nin güttüğü siyaset tamamıyla "çirkef bir siyaset"tir. Bu tarzın geçmişten beri devam ettiğini dile getiren bu siyasetçiye göre bu tarz siyaseti sürdürdükçe CHP'nin iktidar olmasının imkânı yoktur. Bülent Ecevit'in İnönü'den devraldığı partiyi "daha sosyal demokrat" bir çizgiye taşıdığını düşünen MHP'li bir siyasetçiye göre: "eski klasik CHP jakoben, daha çok Kurtuluş Savaşı'ndaki İttihat Terakki versiyonu bir yapılanmadır". Ona göre Demokrat Parti ise, "biraz daha Amerikancı, biraz daha popüler, biraz daha kırsal kesimin, köylünün, çiftçinin, işçinin" temsilcisidir. SP'li bir siyasetçiye göreyse Türkiye'de "gerçek anlamda bir sol bulunmamakta", sol denilince CHP ve onun "Kemalist ideolojisi" akla gelmektedir. Türkiye'deki sol, "iktidar talebi olmayan, topluma sadece kendi laik değerlerini zorla empoze ettirmeye çalışan" bir yapıdır. Oysa "gerçek sol", ezilenlerin tarafında olmak, özgürlükleri savunmak ve adalet ve eşitlik taraftarı olmak anlamına gelir. Bu anlamda bir solun Türkiye'de "belki" bir gücü olabilirdi ama sol, "nihai olarak" dine karşı tutumunda "problemli bir ideolojidir". CHP'yi "statükocu, muhafazakâr ve faşist" bulan SP'li bir diğer siyasetçi CHP dışındaki sosyalist sol olarak belki ÖDP'nin görülebileceğini ancak bu gibi oluşumların da hemen ve kolaylıkla Kemalizme eklemlenebileceğini ileri sürüyor.

Sonuç yerine

Yukarıda sağ ve sola ilişkin anılan konumların tümüne yönelik bir değerlendirme yapmak gerekirse, ister bu kavramların geçerliliğini ve meşruiyetini sorunsallaştıran, ister tümüyle reddeden isterse de olumlayan olsun, siyaseti antagonizmadan azade bir zeminde konumlayan post-politik vizyonu olumlamakta veya yeniden-üretmektedirler; bunun arızi bir durum olmadığı, Türk sağ-muhafazakâr siyasetinin Siyasete yönelik genel algısıyla uyumlu bir örüntü olarak

değerlendirmek gerektiği ve bu durumun, Türk sağ-muhafazakârlığının özgül bir görünümünü ortaya koyduğu söylenebilir.

Her ne kadar sağ-muhafazakâr siyasetçiler sağ ve solun meşruiyet ve geçerliliğini kaybettiğini, ideolojilerin hükmünü yitirdiğini söyleseler de, bu kavramlara bir biçimde müracaat etmeye devam etmektedirler. Bu, konuşabilmek için kavramlara nominal olarak bir atıf yapma zorunluluğundan değil tam da *politik* bir tutumun tezahürü olarak yorumlanmalıdır; sağın, solun, tarihin ve nihayet antagonizmanın iptali anlamında Siyaset'in sonunu vazeden son derece "politik" bir tutumun tezahürü anlamında. Farklılığı işaretleyen bir kavram olarak özellikle sola yönelik olumsuz sıfat, niteleme ve değerlendirmelerin varlığı ise bu bağlamda ayrıca dikkate değerdir. Sola yönelik tanım ve algı kalıplarının negatif ve dışlayıcı bir 'zengin' repertuvara tekabül etmesi ilk bakışta antagonist bir siyaseti işaretliyor gibi görünmekle birlikte bunun, antagonist bir siyaseti değil dışlayıcı, kurucu vasfı olmayan ve farkları reddeden bir siyasete tekabül ettiği söylenmelidir.

KAYNAKÇA

Açıkel, Fethi (1996) "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, No: 70.

Aksakal, Pertev (2007a) *Fatsa Gerçeği*, İstanbul, Penta Yayıncılık.

Aksakal, Pertev (2007b) *Fatsa Devrimci Yol Savunması/Bir Yerel Yönetim Deneyi*, İstanbul, Penta Yayıncılık.

Alpkaya, Faruk (2001) "Bir 20. Yüzyıl Akımı: "Sol Kemalizm" " *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm Cilt 2* içinde (Ed.) Ahmet İnsel, Istanbul, İletişim Yayınları.

Arslan, U., Tümay (2005) *Bu Kâbuslar Neden Cemil? Yeşilçam'da Erkeklik ve Mazlumluk*, Istanbul, Metis Yayınları.

Ayvazoğlu, Beşir (1991) "Türkiye'de Solcu Olmak", *Türkiye Günlüğü Dergisi*, No: 15.

Badiou, Alain (2004) *Etik*,Istanbul, Metis Yayınları.

Bauman, Zygmunt (2000) *Siyaset Arayışı*, İstanbul, Metis Yayınları.

Bloch, Ernst (2007) *Umut İlkesi Cilt 1*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Bloch, Ernst (2012) *Umut İlkesi Cilt 2*, Istanbul, İletişim Yayınları.

Bobbio, Norberto (1999) *Sağ ve Sol Bir Politik Ayrımın Anlamı*, Ankara, Dost Yayınları.

Bora, Tanıl (2012) "Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi" *Türk Sağı Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* içinde (Der: İnci Özkan Kerestecioğlu ve Güven Gürkan Öztan), Istanbul, İletişim Yayınları.

Bora, Tanıl ve Taşkın, Yüksel (2001) "Sağ Kemalizm" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık Cilt 2* içinde (Ed.) Ahmet Çiğdem, İstanbul, İletişim Yayınları.

Çakır, Ruşen (2002) *Ayet ve Slogan*, İstanbul, Metis Yayınları.

Çınar, Menderes (2006) "Kültürel Yabancılaşma Tezi Üzerine", *Toplum ve Bilim*, No: 105.

Çelik, B. Nur (2001) "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Kemalizm Cilt 2* içinde (Ed.) Ahmet İnsel, İstanbul, İletişim Yayınları.

Ekrem, R., Mahmud (2003) *Araba Sevdası*, Istanbul, Bordo Siyah Yayınları.

Erdoğan, Necmi (2001) "Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık Cilt 2* içinde (Ed.) Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları.

Giddens, Anthony (2002) *Sağ ve Solun Ötesinde Radikal Politikaların, Geleceği*, İstanbul, Metis Yayınları.

İrem, Nazım (1997) "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, No: 74.

İrem, Nazım (1999) "Muhafazakâr Modernlik ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, No: 82.

Kara, Ismail (2009) *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, Istanbul, Dergâh Yayınları.

Karpat, Kemal (2009) *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*, Istanbul, Timaş Yayınları.

Kıvılcımlı, Hikmet (2008) *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, Istanbul, Sosyal İnsan Yayınları.

Löwy, Michael (1996) *Marksizm ve Din Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*, Istanbul, Belge Yayınları.

Mardin, Şerif (1991) *Türk Modernleşmesi*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1999) *Bediüzzaman Said-i Nursi Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, Istanbul, İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2011) *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Moran, Berna (1999) *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, Istanbul, İletişim Yayınları.

Öğün, S., Seyfi (2003) "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık Cilt 5* içinde (Ed.) Ahmet Çiğdem, İstanbul, İletişim Yayınları.

Öztan, Tebessüm (2012) "Öfkeyi Çizmek: Milliyetçi Tahayyülde Düşman Portreleri", *Türk Sağı Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* içinde (Der: İnci Özkan Kerestecioğlu ve Güven Gürkan Öztan), İstanbul, İletişim Yayınları.

Parla, Jale (1993) *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, Istanbul, İletişim Yayınları.

Ranciere, Jacques (2005) *Uyuşmazlık Politika ve Felsefe*, Izmir, Ara-lık Yayınları.

Ranciere, Jacques (2007) *Siyasalın Kıyısında*, İstanbul, Metis Yayınları.

Ranciere, Jacques (2009) *History, Politics, Aesthetics*, (Ed.) Gabriel Rockhill ve Philip Watts, Durham and London, Duke University Press.

Said, W., Edward (1999) *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*, İstanbul, Metis Yayınları.

Schmitt, Carl (2005) *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Ankara, Dost Yayınları.

Schmitt, Carl (2006) *Siyasal Kavramı*, İstanbul, Metis Yayınları.

Suveren, Yaşar (2013) *The Right Wing Conservative Politicians in Turkey: Ideological and Political Imaginations*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Şeker M., Fatih (2007) *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru Şerif Mardin Örneği*, Istanbul, Dergâh Yayınları.

Taşkın, Yüksel (2007) *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, Istanbul, İletişim Yayınları.

Turan, Ali Eşref (2004) *Türkiye'deki Seçmen Davranışı Önceki Kırılmalar ve 2002 Seçimi*, Istanbul, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Turan, Ali Eşref (2008) *Türkiye'de Yerel Seçimler*, İstanbul, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Türk, Bahadır (2008) *Şirket ve Parti Genç Parti ve "Yeni Siyaset"*, Istanbul, İletişim Yayınları.

Wallerstein, Immanuel (1998) *Liberalizmden Sonra*, İstanbul, Metis Yayınları.

Yeğen, Mesut (2001) "Kemalizm ve Hegemonya?" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Kemalizm Cilt 2* (Ed.) Ahmet İnsel, İstanbul, İletişim Yayınları.

Yıldırmaz, Sinan (2012) *Türk Sağı Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* içinde (Der: İnci Özkan Kerestecioğlu ve Güven Gürkan Öztan), Istanbul, İletişim Yayınları.

Žižek, Slavoj (1990) "Beyond Discourse Analysis", *New Reflections on The Revolution of Our Time* içinde (Ed.) Ernesto Laclau, London and New York, Verso.

Žižek, Slavoj (2002) *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Istanbul, Metis Yayınları.

Atsız ve Kemalizm: Bir polemiğin düşündürdükleri*

*İlker Aytürk***

Özet: Bu makalede Türk ırkçılarının 1930'lardan 1960'lara kadar Atatürk ve Kemalizme karşı takındıkları tutum incelenmektedir. Atatürk'ün ve Kemalist politikaların liberal, sol, yahut muhafazakâr-İslâmcı muarızları, Kemalizmin kendisi ırkçı olmasa bile, erken cumhuriyet döneminde özellikle dinî ve etnik azınlıklara yönelik ayrımcılık yapıldığını göstermişlerdir. Tam da bu yüzden, onyıllardır birikmiş bu anti-Kemalist eleştiri katmanlarının altında, bir de ırkçı eleştiri katmanı keşfetmek bir sürpriz oluyor. Türkiye'de ırkçı düşüncenin en önemli ideoloğu olan Nihal Atsız ve çevresinde kümelenmiş ırkçılar Atatürk'ün liderliğini, Sovyetlerle iyi geçinmeyi benimseyen geleneksel Türk dış politikasını ve özellikle erken cumhuriyet döneminde bir sivil milliyetçilik oluşturma çabalarını şiddetle eleştirmişlerdi. Türk ırkçıları Atatürk'ü ve Kemalistleri asla kendilerinden biraz farklı düşünen milliyetçi kardeşleri olarak görmediler; bilakis, bu makalede de gösterildiği gibi, ırkçılar Kemalistlerin aslında kozmopolit bir grup olduğunu öne sürdüler. Irkçılarla Kemalistler arasındaki düşmanca ilişki, Kemalistlerin nasıl da Batılı, demokratik bir çizgi ile içe kapanmış, her tarafta düşman algılayan bir dünya görüşü arasında salındığını bize hatırlatıyor, Kemalizmin sandığımızdan çok daha karmaşık ve çok yüzlü bir düşünceler koalisyonu olduğunu gösteriyor.

Anahtar sözcükler: Irkçılık, Turancılık, Atsız, Kemalizm, milliyetçilik

1930'lu yılların sonunda Nihâl Atsız, Türkiye'de yeni yeni boy göstermeye başlamış ırkçı ideolojinin ideoloğu ve sözcüsü olarak öne çıkmıştı. Zaten yıllardır başı resmî otoritelerle dertte olan bu genç adamın en önemli özelliği pragmatizmin, nemelazımcılığın yakınından bile geçmemiş olması, dönemi için bile sivri görüşleri dergilerinde yayınlayabilmesi, halka açık toplantılarda yahut fakülte koridorlarında yüksek sesle söyleyebilmesiydi. Ankara ve İstanbul kitapçıları

(*) Bu makale, 2011 yılında *Journal of Contemporary History*'nin 46. cildinde basılan, "The Racist Critics of Atatürk and Kemalism from the 1930s to the 1960s" başlıklı İngilizce makalemin, oldukça serbest vezinle Türkçeye adapte edilmiş halidir.

(**) Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

1941 yılında vitrinlerinde Atsız'ın yeni bir eserini, bugün büyük ölçüde unutulmuş olan *Dalkavuklar Gecesi*'ni sergilemeye başladılar (Atsız, 1941b). Bu satirik kısa roman, 1923'ten beri cumhuriyetin kurucusu Atatürk'e, önde gelen Kemalist devlet adamlarına ve Kemalist tarih ve dil tezlerinin ortaya atılıp savunulmasında rol almış akademisyen ve aydınlara yöneltilmiş en ağır ithamları içermekteydi diyebiliriz. Romanın konu aldığı olaylar -tabii ki Atatürk'ün Hititleri Türk çıkarmak için gösterdiği gayretle alay edebilmek için- Hitit başkenti Hattuşaş'ta geçmekteydi. Romanın karakterlerinin hemen tamamı erken cumhuriyet döneminden Hitit çağına taşınmış, isimleri kolayca tanınacak şekilde kurgulanmıştı.[1] Siyasetçi, akademisyen ve aydınların çok ağır bir şekilde hicvedilmesi bir tarafa, sabık cumhurbaşkanı -Hitit Kralı- Atatürk de romanda, etrafını dalkavukların çevirdiği ve dalkavuklarının her dediğine inanan bir sarhoş olarak tasvir ediliyordu. Türk basını üzerinde kuvvetli bir sansür baskısının bulunduğu savaş yıllarında, *Dalkavuklar Gecesi* anlaşılması güç bir biçimde serbestçe yayınlanmış[2] ve hatta Niyazi Berkes'in ifadesiyle (Berkes, 1997: 268), özellikle dönemin siyasi seçkinlerinin derhal satın alıp okuduğu bir kitap olmuştu.[3]

Dalkavuklar Gecesi'nde alaycı bir dille hicvedilen Kemalizm, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisidir. Kemalizmi, kısaca, Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntıları üzerinde bir ulus-devlet inşa etmeye katkıda bulunmak üzere çok eklektik bir çerçeve içinde bir araya getirilmiş siyasi ve sosyo-kültürel fikirler bütünü olarak tarif edebiliriz. Atatürk ve Kemalist seçkinler[4] çok-kültürlülük düşüncesiyle tanışmamış, Batılı olmayana saygı duymayan, hatta Batılı olmayanı parçalayıp yutmayı uluslararası hukukla kabil-i telif gören bir uluslararası sistemin içine doğmuşlar, Osmanlı devletinin adım adım çöküşe doğru gitmesine tanık olmuşlar, bu nedenle de yeni benimsedikleri milliyetçi görüşlerin

1 Bu karakterlerden bazıları şunlardır: Filozof İlânasam (Hasan Âli Yücel), Şair İrdas (Sadri Etem), Büyücü Ziza (Şevket Aziz Kansu), Yardımcı Büyücü Pilga (Dr. Reşit Galip), Rahip İduskam (Sadri Maksudi Arsal), Kralın Odalığı Yamzu (Afet Uzmay İnan), Danışman Sabba (Cevat Abbas Gürer), Bilgin İkeznini (Zeki Velidi Togan). Üç karakter ise öncekilerden farklı olarak, ancak tahmin yürüterek tanınabilmektedir: Kral Subbililiyuma (Atatürk), Kumandan Tutaşil (Fevzi Çakmak) ve Kâhin Şilka (Atsız).

2 Buna karşılık, H. C. Armstrong'un Atatürk biyografisi *Grey Wolf* daha İngilizce orijinali basılır basılmaz Türkiye'de yasaklanmıştı (Yılmaz, 1995).

3 Bununla birlikte roman Türk basınında oldukça tepki toplamış ve ırkçı-Turancı çevreleri de ikiye bölmüştür (Türkkan, 1943: 22, 124-131).

4 Kemalizm teriminin 1920'li ve 1930'lu yıllarda erken cumhuriyet rejimine dışarıdan bakan yabancı gözlemciler tarafından bulunduğu ve daha sonra Türkiye'ye ithal edildiğini söylemek yanlış olmaz. Nitekim Atatürk de öldüğü zaman ardında dört başı mamur bir "–izm" bırakmış değildi. Kemalizm ve 1980'lerden itibaren Atatürkçülük olarak anılan ideolojinin bir kalıba dökülüp donmuş bir reçete olarak icadı ise 1960, 1971 ve 1980 müdahaleleri sonrasında askerlere kısmet olmuştur (Heper, 1980-1). Kemalist seçkinler ya da Kemalist elit terimi ise, özellikle son 30 yılın anti-Kemalist eleştirmenleri elinde net bir biçimde tanımlanmadan kullanıla kullanıla, tam olarak kimi kastettiği anlaşılamayan, kapsamı gittikçe genişleyen ama buna paralel olarak berraklaşmayıp tam tersine flulaşan bir suçlama ifadesine dönüştü. Halbuki, bu terimin bir sosyal bilimci tarafından kullanılabilmesi için her şeyden önce tanımlanması gerekmektedir. Ben bu çalışmamda Kemalist seçkinler derken, tıpkı Erik J. Zürcher gibi, Atatürk ve çevresindeki yaklaşık 40-50 kişiden oluşan karar alıcılar grubunu kastediyorum Zürcher, 2005).

etkisiyle "son bağımsız Türk devletini" yok oluştan kurtarmanın tek çaresi olarak çok hızlı bir Batılılaşma programını uygulamaya koymaya karar vermişlerdi. 1923 yılında cumhuriyete geçiş bu programın ilk adımı olacak, ardından yeni Türklerin hukuku, eğitimi, alfabesi, takvim ve saati, rakamları, kıyafeti, dil ve tarihi, kadın-erkek ilişkileri, din-devlet ilişkileri bir seri devrimle tepeden tırnağa değişecekti. Türkiye'de tek-parti rejiminin sona erip, çok-partili demokrasiye geçildiği 1945 yılından itibaren ise, geçen 20 yıl boyunca devrim sürecinin ivmesi ile bir tarafa itilip sessizce beklemek zorunda kalan ya da bırakılan muhalifler, üzerlerindeki ölü toprağını silkeleyip Kemalist devrime karşı yüksek sesle muhalefete başlayacaklardır. Bu muhalefet dalgasını sadece o birkaç yıla özgü, geçici bir vakıa saymak mümkün değildir: bilakis, eleştirilerin dozu yıllar içinde artacak, 1980'lerden sonra ise kreşendo yapacaktır. Cumhuriyeti kuran Kemalist seçkinler, İslâm, demokrasi, liberalizm ve azınlık düşmanlığı yaptıkları gerekçeleriyle eleştirilecekler, 1908 sonrasında oluşan katılımcı demokrasi atmosferini "Batılılaşma yobazlığına" ve tepeden inmeci reformlara kurban etmekle suçlanacaklardır. Soldan, muhafazakâr-İslâmcı kanattan ve liberallerden gelen bu eleştirilere artık oldukça aşinayız (Birikim, 1983-2013; Tahir, 1965; Küçükömer, 1969; Büyük Doğu, 1943-1971; Serdengeçti, 1950; Serdengeçti, 1952; Kabaklı, 1991; Mısıroğlu, 1965; Altan, 2001; Altan, 2008; Yayla, 2008; Nişanyan, 2008). Fakat on yılların biriktirdiği bu anti-Kemalist eleştiri katmanlarının altında, unutulmuş ve beklenmedik bir ırkçı eleştiri katmanı keşfetmek büyük bir sürpriz oluyor. Sürpriz, çünkü Kemalizm yahut Kemalist milliyetçilik çalışan son 30 yılın yeni nesil araştırmacıları, Kemalizmin ırkçı bir ideoloji olduğunu iddia etmeseler bile -ki böyle düşünenler de vardır- erken cumhuriyet döneminde ve sonrasında Kemalizm adına yapılan uygulamaları, her vatandaşa teorik olarak eşit hak ve sorumluluklar yükleyen Türk anayasalarıyla bağdaştıramadıklarını belirtmektedirler. Son yılların -benim de katıldığım- akademik mutabakatı odur ki erken cumhuriyet döneminde devlet, Türk vatandaşı etnik ve dinî azınlık üyeleriyle ilişki kurarken asimilasyonu hedeflemiş, baskıcı ve dışlayıcı olmuştur. İşte tam da bu yüzden, Kemalist devlet adamlarının 1930'lardan 1960'lara kadar uzanan bir dönemde Türk ırkçılarının eleştiri oklarına hedef olduğunu görmek, Kemalizmin icat etmeye çalıştığı yeni Türk milli kimliğine karşı ırkçıların açıkça düşmanca bir tutum takındığına şahit olmak şaşırtıcıdır. Öyle görünüyor ki günümüz sosyal bilimci ve tarihçileri, cumhuriyetin kurucu seçkinleri olan Kemalistleri dışlayıcı yahut asimilasyoncu stratejiler geliştirmekle itham ederken, Kemalizmin ırkçı muarızları erken cumhuriyet seçkinlerini bunun tam tersini yapmış olmakla suçluyorlardı.

İncelediğim dönemde yayınladıkları pek çok kitap, kitapçık ve derginin de açıkça gösterdiği gibi, Türk ırkçıları 1930'lardan itibaren Kemalist ideolojiden, Kemalist siyasetçilerden, Kemalist dış politika çizgisinden ve en önemlisi resmî milliyetçilik tezlerinden uğradıkları hayal kırıklığını saklamıyorlardı. Hayal

kırıklığına uğramışlardı çünkü Kemalist milliyetçiliği Türk ırkını sulandıracak derecede herkesi kucaklayan, fazla yumuşak ve toleranslı, Kemalist rejimi gereğinden fazla demokrat, Kemalist dış politikayı ise utangaç buluyorlardı. Bu noktada birkaç soruya cevap aramamız gerektiğini düşünüyorum. Neredeyse hepsi de Kemalist eğitim kurumlarının ürünleri olan Türk ırkçıları Kemalizmden ne zaman ve nasıl kopmuşlardı? Irkçılar ve Kemalistler arasındaki polemikleri ev içinde kalmış, evliliği bitirmemiş bir anlaşmazlık olarak mı adlandırmalıyız, yoksa zaten birbiriyle anlaşması mümkün olmayan iki farklı seçkin grubunun küsüştükleri nokta olarak mı? Kemalistler ve ırkçılar arasındaki bu şekerrenk ilişki bize Kemalist milli kimlik projesi hakkında ne söylüyor? Bu makale bu soruların cevaplarını, 1930'lardan 1960'lara kadar yapılmış ırkçı yayınlara, ama özellikle de Nihal Atsız ve çevresinde kümelenmiş ekibin yayınlarına eğilerek bulmayı amaçlamaktadır.

Literatür bize yardımcı mı?

Erken cumhuriyet döneminde (1923-1950) Kemalist Türk milliyetçiliğinin milliyetçilikler tipolojisinde hangi çekmeceye yerleştirileceği meselesi sosyal bilimciler ve tarihçilerin dimağını yormaya devam ediyor. Bu konuda uzun zaman hükmünü yürüten resmî, Kemalist literatürün iddia edegeldiği görüş şuydu ki 1923'ten bugüne Türk devleti, Türklüğü, anayasalarda tanımlandığı şekliyle,[5] yani 'her Türk vatandaşı Türk'tür' prensibi çerçevesinde anlamaktadır ve zinhar ayrımcılık yapmamaktadır. Bütün Türk vatandaşlarını Türk olarak vasıflandırmak suretiyle, cumhuriyetin üç anayasası da Türk vatandaşları arasındaki etnik ve dinî farklılıklara karşı eşit mesafede durmuş, Türklüğü popüler anlamından, yani bir etnik grubun adı olmaktan soyundurmuştur. Bu bakış açısına göre Kemalist devlet adamları Türklüğü sadece ve sadece bir yasal kategori olmaya indirgeyerek (Anon., 1992: 265-322 ve 323-332; Ateş, 1984: 278-279; Kışlalı, 1996; Karal,1997; Kadıoğlu, 2007) Alman modeli etnik/soycu milliyetçiliği reddetmişler, onun yerine (Fransız demeye ağzımızın alıştığı fakat en belirgin örneği ABD'de görülen) sivil milliyetçiliği benimsemişlerdir (Kohn, 1967; Brubaker, 1992). Bir başka deyişle, Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürt, Rum, Ermeni, Yahudi yahut Süryani kökenli vatandaşlarına düşen, Renanvari bir plebisitte evet cevabını vererek otomatik olarak Türkleşmek ve etnik Türklerle aynı haklara ve statüye kavuşmaktır, tabii verdikleri söze sadık kalmak şartıyla.

Buna karşılık, 1970'lerin sonlarından itibaren Kemalist tarihyazımının bu ve başka yönlerini eleştiren pek çok çalışma yayınlanmaya başlamış (Tunçay, 1981; Oran, 1988) ve bu akım 1990'lardan bu yana literatürdeki baskın görüş haline gelerek erken cumhuriyet çalışmalarında yeni bir paradigma oluşturmuştur. Bu yeni paradigma çerçevesinde çalışan bilim insanları, Kemalist seçkinle-

5 1924, 1961 ve 1982 Anayasaları'nın sırasıyla 88, 54 ve 66. Maddeleri.

rin laik görünmekle birlikte aslında dini, bir ayrımcılık vasıtası olarak kullandığını düşünmekte ve yer yer dinî ayrımcılığa paralel olarak etnik ayrımcılığın da uygulandığını çalışmalarında göstermektedirler. Balkanlar ve Kafkaslardan göç etmiş, Arnavutlar, Boşnaklar, Çerkezler gibi etnik olarak Türk olmayan, fakat Müslüman Türk vatandaşları Anadolu'da dağınık bir şekilde iskân edilmiş, Türk adları almaları beklenmiş, kendi anadillerini kullanmaları ise türlü caydırıcı faktörlerle engellenmişti. Bu kategoriye giren Kürtler ise cumhuriyet hükümetlerini daha büyük bir riskle karşı karşıya bırakıyordu. Coğrafi olarak Kürtler Doğu ve Güney Anadolu'nun otokton halkıydı ve daha Osmanlı'nın son yıllarında bazı Kürtler bir milli uyanış dönemine girmişlerdi. Dolayısıyla, Ankara'nın, Kemalist millet inşası projesinin önünde duran bu devasa engelle baş etme yöntemleri diğer gruplara kıyasla çok daha sert ve müdahaleci olacaktı. Kürtçe diyalektlerin kamu alanında konuşulması yasaklanacak, Kürtçe yer adları Türkçeleştirilecek, Kürt seçkinlerini aslında Türk milletinin ana damardan uzun yıllar önce kopmuş bir boyu olduklarına ikna etmek için çok diller dökülecek ve bunların işe yaramadığı yıllarda da Kürt bölgelerindeki silahlı ayaklanmalar şiddetle bastırılacak, zorla göç ettirmeler yaşanacaktı. Bununla birlikte, devlet Kürtleri ve diğer Müslüman azınlık gruplarını hâlâ 'potansiyel Türkler' olarak değerlendirmekte ve kültürel asimilasyon politikaları takip etmekteydi.

Ermeniler, Rumlar, Yahudiler, Süryaniler gibi Türk vatandaşı gayrımüslim etnik azınlık gruplarına karşı nasıl bir politika uygulanacağı konusunda ise resmî milliyetçilik tezini savunanların kafası daha da karışıktı. Erken cumhuriyet döneminde Türkiye Yahudileri diğer dinî-etnik azınlık gruplarına kıyasla kısmen daha iyi bir muameleye tabi tutulmuş olsalar bile, özellikle Ermeni ve Rum vatandaşlar Osmanlı'nın son yıllarındaki etnik boğazlaşmanın ve Türk Kurtuluş Savaşı'nın hatıraları henüz canlı iken bir güvenlik problemi olarak algılanıyorlardı. Bu kadim cemaatlerin artık sayıları çok azalmış olsa da hâlâ Türkiye'de ikamet eden ve Türk vatandaşı olan mensuplarından en öncelikle beklenen, Türkiye Cumhuriyeti'ne sadakatlerini derhal ve daima ispat etmeleriydi. Ancak bir türlü tatmin edilemeyen bu sadakat kriteri yerine getirilene, yani aslında bu dinî-etnik cemaatler tamamen ortadan kaybolana kadar, Türkiye'nin gayrımüslim vatandaşları askerî ve sivil bürokrasiden uzak tutuluyor, vatandaşların eşitliği prensibine rağmen Varlık Vergisi örneğinde yaşandığı gibi ayrımcılığa uğruyorlardı.

1970'lerin sonunda ortaya çıkan ve Kemalist Türk milliyetçiliğinin o güne kadar görmezden gelinmiş problemlerine dikkatimizi çeken bu yeni, ikinci paradigmayı, yekpare, içindeki herkesin aynı şeyi söylediği bir akademik çerçeve olarak görmek yanlış olur. Aslında, ton farklılıkları taşıyan bir araştırmacılar ve bilim insanları koalisyonundan bahsediyoruz. Bu paradigmanın bir ucunda, hâlâ sivil milliyetçilik tezini desteklemekle birlikte, resmî milliyetçilik söyleminin bazı yönlerine, özellikle de devletin her Türk vatandaşına eşit mesafede

durduğu argümanına kuşkuyla yaklaşanlar vardır (Heper, 2007). Fakat, bu paradigma şemsiyesi altında toplanan bilim insanlarının çoğunun Kemalist Türk milliyetçiliğini, hiç tartışmasız, bir etnik yahut etno-kültürel milliyetçilik olarak değerlendirdiklerini söyleyebiliriz (Yıldız, 2001; Poulton, 1997; Üstel, 2004; Parla, 1992; Özdoğan, 2001; Aktar, 2000; Bali, 2000; Cagaptay, 2006; Adanır, 2001; Özkırımlı, 2008). Bu görüşü savunanlar arasında, Türkiye'de etnik kimliğin, mesela Almanya'da ve Japonya'da olduğu kadar katı biçimde tanımlanmadığına işaret edip, Kemalist milliyetçiliği ırkçılıktan ayrıştıranlar olduğu gibi (Önen, 2005; Eissenstat, 2005), erken cumhuriyet döneminde Türk devletinin yapıp ettiklerine ırkçılıktan başka bir ad konamayacağını düşünenler de bulunuyor (Beşikçi, 1977; Maksudyan, 2005a ve 2005b).[6]

Çarpıcı olan şu ki Atsız ve Atsızcı ekibin yazdıklarından öğrendiklerimiz her iki paradigmayı da yeniden gözden geçirmeye sebep olacak niteliktedir. Ancak iki paradigmanın taraftarları da bunun farkında değilmiş gibidir. Kemalist tarihçiler erken cumhuriyetin kirli çamaşırlarını ortaya dökmemek için zaten yıllardır ırk ve etnisite meselelerini tartışmaktan kaçınıyorlardı. Yeni, ikinci paradigmanın savunucuları ise, Kemalist literatürün efsanelerini yıkmaya kendilerini adamışken, 1930'lardan 1960'lara kadar Atatürk'e, Kemalizme ve cumhuriyete karşı boy veren ırkçı muhalefetin ne varlığından ne de şiddetinden haberdar görünmektedirler. Özdoğan (2001) gibi kimi istisnalar dışında, Türk milliyetçiliği üzerine yapılmış pek çok çalışmada Atsız, 1930'lar ve 1940'larda bir görünüp bir kaybolmakta, sonra da tamamen yitip gitmektedir. Halbuki, Atsız'ın 1950'den sonra da devam eden, Türk milliyetçiliğini şekillendiren etkisini göz önüne alırsak, bu iki paradigmayı da sorgulamamız gerektiği ortaya çıkacaktır.

Atsız kimdi?

Hüseyin Nihâl [Atsız][7] 1905 yılında İstanbul'da, bir asker ailesinin çocuğu olarak doğdu ve aynı şehirde, 1975'te, belli etmemeye çalışsa da kalbi kırık, mutsuz bir adam olarak öldü (Öner, 1977; Suver, 1978; Sertkaya, 1987; Deliorman, 2000; Tek, 2002; Özdemir, 2007; Öznur, tarihsiz; Bakırezer, 2002; Uzer, 2002; Körüklü ve Yavan, 2000; Güngör vd., 1976; Altun, 2005; Landau, 2002; Saraçoğlu, 2004; Kabaklı, 2002: 708-721; Akün, tarihsiz; Öztuna, 1999: 319-329; Gologlu, 1974: 245-255; Özdoğan, 1996; Bakırezer, 2002; Yaşlı, 2008; Karpat, 1959: 262-270). Hayatındaki ilk önemli dönüm noktası 1922 yılında Askeri Tıb-

6 Murat Ergin ise uluslararası tartışmaların ışığında Türkiye'de ırkçılık meselesini incelediği önemli makalesinde, spot ışıklarını yasalar ve devlet politikalarından, söylem analizine doğru çeviriyor (Ergin, 2008).

7 Hüseyin Nihâl, Atsız soyadını 1934 yılında kabul edilen Soyadı Kanunu üzerine almıştır. Atsız, aslında 11. yüzyılda Selçuklular adına Suriye'yi fetheden komutanın adıdır. Etimolojik olarak, Atsız "adı olmayan, adsız" anlamına gelmektedir ve rivayete göre Atsız bu soyadını seçerken Soyadı Kanunu'nu protesto etmeyi hedeflemiştir. Çünkü, hayatı boyunca, Batı tarzı soyadına muhalefet eden Atsız'a göre, Türk geleneği gereğince soyadı isimden önce gelmelidir (Landau, 2003).

biye'ye kabul edilmesi olacaktı. Bu okulda hemen ırkçılığıyla nam salan Atsız'ın başı beladan kurtulmuyordu. Özgüveni ve ataklığı yüzünden disiplin cezalarına çarptırılıyor, hakkında düzenlenen bir disiplin raporunda bir subay adayına hiç yakışmayacak biçimde "serkeşlik, geçimsizlik, itaatsizlik, hürmetsizlik"le suçlanıyordu (Ergun, tarihsiz: 562-563; İnal, 1969). Nitekim, Arap asıllı bir subayı selamlamayı reddettiği için 1925 yılında bu okuldan atılacaktı (Atsız, 1965). Askerlik mesleğinden kovulmak Atsız'ı çok üzmekle birlikte, gene de hayatı boyunca muvazzaf bir subay gibi yaşamaya devam edecektir. Kısa bir fasıladan sonra, o sıra tek Türk üniversitesi olan İstanbul Darülfünunu'nda, alanının otoritesi sayılan Fuat Köprülü'den Türkoloji okudu. Atsız'ın zekâ ve yeteneğini takdir eden Köprülü, onu, asistanları arasına kabul ederek parlak bir akademik kariyerin kapılarını açacaktır. Atsız'ı 1920'lerin sonu ve 1930'ların başında tanımış olan eski arkadaşları, onu gelecek vadeden bir entelektüel olarak hatırlamakta ve erken cumhuriyet entelijensiyasından pek çok kimse ile çok yakın ilişkiler içinde olduğuna tanıklık etmektedirler (Çetik, 1998: 51-53 ve 192-196; Berkes, 1997: 59, 68, 110, 172-174, 274).

Yirmili yaşlarında açık açık ırkçı olmasının, Atsız'ın kariyerini tehlikeye düşürdüğüne dair bir işaret görmüyoruz. Köprülü'nün asistanlığını yapması ve geniş bir dost çevresinin olmasının da kanıtladığı gibi, Atsız'a, ırkçılığın İkinci Dünya Savaşı'ndaki soykırımla henüz damgalanmadığı, faşist ideolojinin yeni yeni duyulmaya başlandığı erken cumhuriyet Türkiye'sinde, düşünceleri fazla sivri bulunsa bile müsamaha gösterilmekteydi. Peki, o ve diğer birkaç kişi, nasıl ırkçı olmuşlardı? Atsız arkasında, gençliğinde kimleri okuduğuna, en çok hangi düşünürlerden ve kitaplardan etkilendiğine dair bir bilgi bırakmadığı için, bu konuda kesin bir hüküm veremeyiz. Oğlu Yağmur Atsız'ın hatıratından (2005: 19-23) öğrendiğimize göre, Atsız 1918-1922 yılları arasında, Rum ve Ermenilerin Türklere karşı tutumları nedeniyle ırkçı olmuştu. Bu tanıklık, imparatorluğun son çöküş yıllarında nasıl milliyetçi olduklarını anlatan diğer bürokratlar, askerler, yazarlar ve siyasetçilerin yaşamöyküleriyle de paralellik gösteriyor. Bu nesle mensup pek çok kişi gibi Atsız da, son bağımsız Müslüman Türk devletinin kaderinin, insan ırkları arasındaki Darwinci bir mücadeleye bağlı olduğuna inanmıştı. Toplumsal Darwincilik bu genç erkeklere -ve pek az kadına- çok çekici gelmişti: çünkü, hem Osmanlı'nın neden çöktüğüne dair basit bir açıklama getiriyordu, hem de bir kurtuluş reçetesi sunuyordu. Ayrıca bu gençler Prusyalı Mareşal Colmar von der Goltz'un *Das Volk in Waffen* adlı eserinden, bu eserdeki asker-toplum idealinden, subayların topluma önderlik etmesi gerektiği görüşünden fazlasıyla etkilenmişlerdi (Hanioğlu, 2001: 289-290; Aksakal, 2004). 1884'te Türkçeye çevrilip bütün subaylara okutulan bu kitabı Atsız'ın da okuduğu muhakkaktır. Her ne kadar Atsız'ın ırkçılığının Avrupalı köklerini bulamıyorsak da, hiç çekinmeden savunduğu militarizmini ve savaş hayranlığını içine doğduğu emperyal çöküş ortamına yormak mümkündür.

Parlak bir akademik kariyer onu beklerken, o noktadan itibaren Atsız'ın işleri sarpa sarar. Zaten 1931 yılında, devletin dış Türkler politikasını hiçe sayan *Atsız* mecmuasını çıkararak Maarif Vekaleti'nde kaşların kalkmasına sebep olmuştur. 1932 yılında ise resmî tarih tezini büyük bir gürültü koparark eleştirmeye başlayınca daha fazla tahammül gösterilmez (Özdemir ve Şenol, 2006: 81; Atsız, 1997c: 71-73). Önce asistanlıktan istifa etmeye zorlanır ve Malatya ve Edirne'de lise öğretmenliği yapar. Fakat başına gelenlerden ders çıkarmak adeti değildir. Edirne'de yayınlamaya başladığı *Orhun* mecmuası da tarih tezi eleştirileriyle dolu olunca bakanlık emrine alınır (Yücel, 1947: 13-14). Dokuz ay sonra göreve iade edilse bile artık mimlenmiştir ve hayatı boyunca polis ve istihbarat birimlerince izlenecek, hakkında dosyalar tutulacaktır.

1938'de Atatürk'ün ölümünün ardından, resmî tarih tezinin artık itibar görmeyeceğini uman Atsız, 1940 yılında yayınladığı bir kitapçıkla umumi Türk tarihi için yepyeni ve hatta radikal sayılabilecek bir dönemlendirme önerir (Atsız, 1955). Fakat bu kitapçık hükümet tarafından hemen yasaklanır (Önen, 2005: 274-275). 1941-1944 yılları arasında ise Atsız, onu marjinalize etmek isteyen yetkililerin çabalarına rağmen Türk entelektüel hayatının merkezine oturur ve ırkçı-Turancı hareketin *enfant terrible*'i olarak sivrilir.[8] Herkes ondan bahsederken, Atsız ise Sovyetlere karşı Nazilerle bir işbirliği paktı kurulması ve Türk ordularının Kafkaslardan girerek eski Türk yurdunu fethetmesi hayalinin peşinden koşmaktadır. Bir yandan da Başbakanlar Refik Saydam ve Şükrü Saracoğlu'na, Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'ye kah özel kah açık mektuplar yazarak, Türkiye'de siyasi rejimin ve dış politika prensiplerinin değiştirilmesi yönünde öneriler yapmaktadır (Yücel, 1947: 15-16).[9]

Turancı ekibin hükümet üzerindeki baskısı ve bilhassa Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'le girdikleri polemikler 1944 yılı başında yoğunlaşır. 3 Mayıs 1944 günü, Atsız aleyhine açılan bir hakaret davası[10] Ankara'da görülürken, ırkçı-Turancı bir çekirdek grubun peşinden sürüklediği birkaç bin öğrenci Atsız lehine büyük bir protesto gösterisi yapar ve ardından da mahkeme salonunu işgal eder (Anon., 1951a, b, c, d, e, f; Müftüoğlu, 2005: 51-65; Koçak, 2003: 220-221; Sefercioğlu,

8 Pan-Turanizm, özellikle Türkiye ve Macaristan'da taraftar bulmuş, Rus ve Sovyet karşıtı elitlerin destek verdiği, bütün Turan halklarını aynı devlet çatısı altında toplamaya çalışan, siyasi bir hareketti (Ross, tarihsiz; Landau, 1995; Demirkan, 2000; Özdoğan, 2001). Türkiye'deki Turancı hareketin Naziler tarafından desteklendiğini ve yaklaşık 5 milyon altın markın "Türk dostlar"a dağıtılmak üzere Ankara'daki Alman Büyükelçiliği'ne tahsis edildiğini biliyoruz (Koçak, 2003: 673). Bu altınlardan bir tanesinin bile Atsız'ın evine uğramadığını söylemek, Atsız'ın mütevazı hayatına bakarak, zor değildir.

9 Özel mektuplar için, bakınız, Yücel, *Dâvam*, 15-16. Atsız'ın Başbakan Saracoğlu'na yazdığı açık mektuplar ise *Orhun* dergisinin 15. (1 Mart 1944) ve 16. (1 Nisan 1944) sayılarında basılmıştır.

10 Hakaret davası romancı Sabahatti Âli tarafından açılmıştı. Atsız ve Âli 1920'lerde birlikte kaldıkları devlet yurdunda arkadaş olmuşlardı. Fakat romancının sola kaymasından sonra araları bozulmuş, Âli *İçimizdeki Şeytan* (1940) adlı eserinde eski arkadaşını korkunç bir karakter olarak tasvir etmişti. Atsız'ın cevabı *İçimizdeki Şeytanlar* (1940) adlı kitapçıkla gelmiş, daha sonra da Başbakan Saracoğlu'na yazdığı ikinci açık mektupta Âli'yi Sovyet ajanı olmakla suçlayıp, hemen tutuklanmasını istemişti. Âli hakaret davasını bu mektup üzerine açmıştır (Esen ve Seyhan, 2004).

2009). Öğrenciler arasından böyle büyük bir kitleyi mobilize etme kapasitesi ortaya çıkan ırkçı-Turancıları artık marjinal bir grup olarak görmek mümkün değildir. Savaş yılları Ankarası'nda bu büyüklükte bir protesto gösterisi zaten olağanüstü bir olaydır ve Turancı hareketin Türk dış politikası üzerindeki baskısından rahatsız olan hükümeti iyice tedirgin eder. Ayrıca, bu aşamada, savaş sonrasında oluşacak yeni statükoya dair beklentilerin, Türk iç siyasetindeki gelişmeleri etkilediğini de söyleyebiliriz. 1944 başlarında artık Nazilerin yenilgisinin bir zaman meselesi olduğu ve savaş bittiğinde de, savaş boyunca tarafsız kalmış Türkiye'nin, bu tarafsızlık sebebiyle Türkiye'ye hiddet duyan Stalin'le başbaşa kalacağı apaçık görülmekteydi (Deringil, 1988; Özdoğan, 1994). Bu şartların ağırlığı altında Türk hükümeti can havliyle Stalin'i hoş tutmaya, yakında inecek Demir Perde'nin arkasında yutulmaktan kurtulmaya çalışıyordu. Bu nedenle, ırkçı-Turancıların 1944 Mayıs ayı sonunda tutuklanması hem Türkiye'nin tarafsızlığına son vereceğine dair bir işaret, hem de Türkiye'nin asabi kuzey komşusuna yönelik bir jestti. 19 Mayıs 1944 günü Cumhurbaşkanı İnönü'nün radyodan da yayınlanan konuşmasında ırkçılığı ve Turancılığı en sert ifadelerle kınamasının ardından (Maarif Vekaleti, 1944: 3-9), önde gelen 47 ırkçı-Turancı ve sempatizan tutuklanır. Tutuklananlar arasında (yahut en başta) Nihal Atsız ve kardeşi Nejdet Sançar da vardır (Özdoğan, 2001: 108-115; Önen, 2005: 321-323).

Eğer Askeri Yargıtay'daki temyiz sürecini de katarsak toplamda üç yıl süren "Irkçılık-Turancılık Davası", tıpkı bugünkü bazı davalar gibi, Türk kamuoyunu ve aydınlarını derinden etkiledi, siyasi tartışmaları ve süreçleri, ideolojik kamplaşmaları şekillendirdi. Davanın diğer alanlardaki etkileri bir tarafa, sadece Türk milliyetçiliğinin dönüşümünde oynadığı rol bile dönüm noktası sayılacak boyuttadır. 1944 Davası Türk milliyetçiliği içinde günümüze kadar devam eden büyük yarılmayı başlattı ve deyim yerindeyse, lehimleyerek sabitleştirdi. O güne kadar pek çok akımı aynı çatı altında barındırsa da, cumhuriyetin kurucu ideolojisi olan, büyük harfle Türk Milliyetçiliği ilk defa resmen parçalandı ve Türk milliyetçiliklerine bölündü. Kemalist milliyetçiler ilk defa ırkçılık konusunda hassaslaştılar ve Kemalist milliyetçiliği bir sivil milliyetçilik olarak yeniden icat edip, devletin tek makbul ideolojisi haline getirdiler. Öte yandan, cumhuriyet tarihinde ilk defa bazı milliyetçiler -ırkçı-Turancılar ve daha sonra milliyetçi-mukaddesatçılar, Türk-İslâmcılar ve yeni-Osmanlıcılar- muhalefet pozisyonuna düştüler.

Bu olaylar serisini başlatan Atsız'a dönecek olursak, beraat edip nihayet hapisten salıverildiğinde artık tamamen dışlandığı, istenmeyen adam olduğu bir dünyaya döndüğünü fark edecekti. Dava sürecinde imajı mahvolmuştu, şimdi ise etrafındaki polis çemberi daralmaktaydı. Irkçı düşüncelerini öğrencilerine aşılayamaması için öğretmenlik yapmasına izin verilmiyordu. Ancak 1949 yılı sonunda, iyice izole edilebilmesi için, Süleymaniye Yazmalar Kitaplığı'na uzman olarak atanacak ve kısa bir ara dışında, emekli olacağı 1969 yılına kadar

burada çalışacaktı (Sertkaya, 1987: 9-10; Özdemir, 2007: 33-34 ve 435-437; Deliorman, 2000: 56-59). Fakat yukarıdan gelen baskılar ne Atsız'ın içindeki aktivizmi öldürür, ne etrafına toplanan gençleri caydırır. İçinde ölmeyen bir diğer his de Kemalizme duyduğu düşmanlıktır. 1950 yılında sansürün zayıflamasıyla bu konuda önemli bir adım atar. 1950'den 1952'ye kadar Atsız'ın editörlüğünde yayınlanan *Orkun* dergisi Türkiye taşrasındaki milliyetçi ve muhafazakâr gençliği hareketlendirmekle kalmaz, Atsız'ın etrafındaki halkayı da genişletir. Çıktığı günden itibaren *Orkun*, Atatürk, İnönü, CHP'li siyasetçi ve aydınlar ve genelde Kemalizm hakkında en radikal eleştirilerin yapıldığı bir dergi olur. Her ne kadar Demokratların 1951'de Atatürk'ü koruyan bir kanun çıkarmasıyla frene basmak zorunda kalsa da,[11] Atsız Kemalizm karşıtı görüşlerinden hayatının sonuna kadar vazgeçmeyecektir (Uzun, 1999). Erken cumhuriyet döneminde Atatürk ve Kemalizm aleyhinde açıkça konuşma cesareti ve artık iyice demodeleşen ırkçı ideolojiye hâlâ sahip çıkması nedeniyle Atsız, içi dışı bir, dalkavukluk nedir bilmeyen, marizce dürüst ve dosdoğru bir adam olmakla ün salar. Atsız'ın karizması, yeni nesil sağ gençliği milliyetçi harekete kazandıracaktır kazandırmasına, fakat bu gençler bir yandan bir önceki nesle mensup milliyetçilerin koltuğuna oturacaklar, bir yandan da beraberlerinde taşıdıkları çok farklı bir sağ ajandayı milliyetçiliğe zerk edeceklerdir.

Türk milliyetçiliğinin önemli siyasi figürleri ve ideologları da Atsız'dan ne kadar etkilendiklerini ifade ederler. Atsız'ın ölümünden sonra yayınlanan armağan kitabında, Osman F. Sertkaya, Atsız'ı Türk milliyetçiliği tarihinde Ziya Gökalp'ten sonraki en önemli şahsiyet olarak tanıtır (Güngör vd., 1976: xviii). Beşir Ayvazoğlu'na göre Atsız bütün Türk sağının mutlaka okuduğu bir yazardır (Ayvazoğlu, 1991: 36-37). Nevzat Kösoğlu ise hatıralarında, üniversite yıllarında başka milliyetçiler de onu görüp tanısın diye Atsız'ın kitaplarını ceketinin ön cebinde nasıl da gururla taşıdığını anlatır (Çakır, 2008: 38, 45-46, 66, 68 ve 85).

1940'lardan sonra Atsız'ın en yakınındaki kişiler kardeşi Nejdet Sançar, Sançar'ın eşi Reşide Sançar ve dergilerinin yayıncısı İsmet Tümtürk'tü. Bu eski nesil ırkçı-Turancılar Kemalizme prensipte karşı çıkmakla birlikte, aslında Kemalist dönemin mükemmel bir ürünü idiler. Hepsi de şehirli, asker yahut bürokrat ailelerin çocukları olarak doğmuşlardı ve erken cumhuriyetin en iyi eğitim kurumlarında okumuşlardı.[12] Batı tarzı eğitimle ve Batılı hayat biçimiyle daha çocuk yaşta evlerinde, aile ortamında tanışmışlardı. Onlar için din özel alanda, kişiyle tanrı arasında kalması gereken bir konuydu, hatta özel alanda bile çok önemli bir işlevi olduğu söylenemezdi. Batılı hayat biçiminin benimsendiği evlerde, kadın-erkek ayırımının yapılmadığı hayatları vardı. Şapka, kıyafet, alfabe,

11 5816 sayılı kanun 31 Temmuz 1951 tarihinde yürürlüğe girmiştir.

12 Nejdet ve Reşide Sançar İstanbul'daki Muallim Mektebi'nden mezun olduktan sonra Türkiye'deki çeşitli liselerde öğretmenlik yapmışlardı. İsmet Tümtürk ise ünlü şair Cenap Şehabettin'in oğluydu, hukuk okuduktan sonra avukatlık yapmaya başlamıştı ve İngilizce ile Fransızca'ya, çok iyi çeviri yapacak kadar hâkimdi.

takvim, rakamlar gibi konularda yapılan erken cumhuriyetin sembolik devrimleri onları rahatsız etmiyordu.

Bu neslin, 1950'ler ve 1960'larda, yerini yeni ve çok farklı bir nesle bırakması sonucunda Türk milliyetçiliği büyük bir dönüşüme uğrayacaktır. Bunun çeşitli sebeplerine şöyle değinebiliriz. Irkçılık İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Nazilerin yenilgiye uğramasıyla Batı dünyasında, 1944 Davası ile birlikte de Türkiye'de gözden düşmüş, marjinal bir düşünce durumuna indirgenmişti. 1945 sonrasında Türk entelijensiyasında sola meyletme işaretleri belirirken, Atsız'ın artık Türkiye'nin Batılılaşmış, şehirli elitlerinden taraftar kazanma şansı azalıyordu, çünkü Atsız bu kesimlere Hitler'i ve neredeyse Türkiye'yi de yutacak büyük savaş felaketini hatırlatıyordu. Türkiye'nin gelecekteki elitleri ona yüz çevirse de, Atsız'ın şansına, yeni bir müritler kaynağı ortaya çıkmaktaydı. 1945 sonrasında Atsız'ın grubuna dahil olan yeni nesil milliyetçilerin belli bazı sosyal ve demografik nitelikleri paylaştığını görüyoruz. Neredeyse tamamı serbest meslek sahibi yahut bürokrat olan/olacak bu gençler gene büyük bir çoğunlukla Anadolu'nun taşra kentlerinde, hatta köylerinde doğmuşlar ve üniversiteye kadar ilk ve orta öğrenimlerini taşrada tamamlamışlardı. Aslında bir büyük kent fenomeni olan Kemalist devrimin uğramadığı Anadolu taşrasından gelen bu gençler oldukça muhafazakârdılar. Neredeyse tamamı dindar Müslümanlardı; geleneksel aile ve ev düzeni içinde, erkek-egemen hayatlar kuruyorlardı. Yüksek öğrenim için ilk defa geldikleri büyük kenti (İstanbul ve Ankara'yı) gördüklerinde hissettikleri gurur ya da tatlı bir heyecan değil, şaşkınlık ve daha sonra nefret oluyordu. Şehrin kozmopolit havası, kadın-erkek ilişkilerindeki eşitlik ve teklifsizlik, geleneğin parçalanması, İslâm'ın ortalıkta hiç görünmemesi onları içe kapanmaya itiyordu. Büyük şehirdeki dekadansın kabahati de tabii ki CHP'ye ve Kemalist devrime yükleniyordu. Atsız her ne kadar yeni talebelerinden bambaşka bir dünyada yaşasa da, o sıralar Türkiye'de Atatürk'ü, İnönü'yü ve Kemalizmi şiddetle eleştirmeye cesaret eden birkaç kişiden biri olduğu için, bu gençler için bir cazibe merkeziydi. Atsız'ın etrafında oluşan yeni halkada başta Zeki Sofuoğlu (1920-), İsmail Hakkı Yılanlıoğlu (1918-1992), Hikmet Tanyu (1918-1992), Selahattin Ertürk (Hocaoğlu) (1924-1988) olmak üzere, düzinelerce genç vardı. Düzenli olarak Atsız'ın evini ve kütüphanedeki ofisini ziyaret eder, çıkardığı dergilere hamaset dozu yüksek makaleler ve şiirler gönderirlerdi. Atsız'ın ve yeni nesil milliyetçilerin dünyalarını derin bir vadi ayırıyor olsa bile,[13] onları bir arada tutan zemin ortak düşmanlarıydı: Atatürk, İnönü, CHP ve Kemalizm.[14]

---

13 1960'larda Atsız, milliyetçi hareketi daha seküler bir çizgiye çekip, İslâmcı sağdan koparmaya çalıştığında, iki nesil arasında anlaşmazlık büyük bir kavgaya dönüşecektir. Bu aşamada, ikinci nesil muhafazakâr milliyetçiler artık hareket içinde sayıca o kadar üstündürler ki, Atsız gittikçe marjinalize olur ve hâlâ saygı duyulan bir fikir adamı olarak kalmakla birlikte, hareketin siyasi kanadına yön verme kabiliyetini kaybeder (Deliorman, 2000: 230-260; Öznur, tarihsiz: 21-31; Ayvazoğlu, 2002: 541-578).

14 Bir diğer önemli müşterek zemin ise tabii, komünizm düşmanlığıydı.

Eleştiriler I: Atatürk'ü tartışalım!

Atsız'ın başı çektiği erken cumhuriyet eleştirilerindeki pervasızlığın (Berk, 1947; Atsız, 1947a, b, c, d; Kemaloğlu, 1947; Koloğlu İhsan, 1947; Anon., 1947a, b; Tanyu; 1950; Çiftçioğlu, 1952; Hocaoğlu, 1955; Çivicioğlu, tarihsiz) en ilginç göstergesi, bu eleştirilerin kolayca kişiselleşmesi ve doğrudan Atatürk'ün şahsını hedef alabilmesidir. Atsız hakkında -oldukça hayırhah- biyografiler kaleme alan milliyetçi araştırmacı ve akademisyenler ne kadar unutturmaya, üzerini örtmeye de çalışsalar, 1960'ların ortasına kadar Atatürk'ün yoğun bir ırkçı eleştiri bombardımanına tutulduğu saklanamaz bir gerçektir.

Irkçıların gözünde Atatürk ahlâk zafiyetleriyle maluldü. Atsız'ın eserlerinde ortaya çıkan Atatürk portresinde, çok parlak bir Türk subayının önce kurnaz bir siyasetçiye, sonra da bir sarhoşa dönüştüğüne şahit oluruz. Atsız, Atatürk'ü fazla içmeye başlayarak siyasi melekelerini kaybetmekle, bu yüzden de "karışık kanlı", beceriksiz dalkavukları karar alma mevkilerine getirmekle suçlar (Atsız, 1941: 31-38, 45-56; Anon., 1951a). Atatürk'ün kendi etnik geçmişi yüksek sesle sorgulanmasa bile, Selanik doğumlu olmasının onu ırkçıların gözünde gayet şüpheli bir duruma soktuğunu tahmin edebiliriz (Baer, 2007; Landau, 2007). Atsız'ın dergilerinde en olmaz denilen şeyler bile olur ve mesela *Orkun*'da Atatürk'ün evlatlığı Afet (Uzmay) İnan'la romantik bir ilişki yaşadığı ima edilir. *Dalkavuklar Gecesi*'nde ise bu itham ima etmenin de ötesine geçer ve herkesin bildiği bir vakıa gibi anlatılır (Atsız, 1941: 22-25, 31-38; Volkan ve Itzkowitz, 1986: 261). Hiç şüphesiz, bu neviden dedikodular o dönemki anti-Kemalist muhafazakâr ve İslâmcı çevrelerde dillerde dolaşmaktaydı. Fakat Atsız'ı diğerlerinden ayıran, kimsenin yapamadığını yapıp, bunları yazdığı için çok şiddetle cezalandırılabileceği bir devirde bu dedikodulara dergilerinde ve romanında yer vermesi, üstelik de bunu ırkçı-Turancı hareketin birliğini bozmak pahasına yapmasıdır. Atatürk'ün şahsını eleştirmekle eline bir şey geçmediği gibi, Atatürk'e bir milli kahraman gözüyle bakan kimi genç milliyetçileri de hareketten uzaklaştırıyordu. Nitekim, bir rakip ırkçı grubun lideri olan Reha Oğuz Türkkan gazetelere ilan vererek kendi grubunun *Dalkavuklar Gecesi* romanıyla ilgisi olmadığını, romanı hiç tasvip etmediklerini söyleyecekti (Türkkan, 1943: 128-131; Anon., 1950b; Tümtürk, 1951a).

Atsız ve ekibi Atatürk'ün cumhuriyetin kuruluşundaki rolünün abartıldığına inanıyorlar, bu yüzden de tarihteki büyük Türk devlet adamları arasına alınmasına itiraz ediyorlardı (Hacıömeroğlu, 1951). Öğrencilerinin anlattığına göre, Atsız lisedeki edebiyat derslerinde öğrencilerinden tarihteki en büyük üç Türk temalı bir kompozisyon yazmalarını istiyor, notları verdikten sonra da sınıfta kendi üç büyüğünü Mete, Kürşad ve Alparslan ve Fatih'ten biri olarak ilan ediyordu. Bir defasında, bu üç büyükler arasına Atatürk'ü neden dahil etmediği sorulduğunda ise, Atatürk'ün şüphesiz büyük bir asker olduğunu, bunu Çanakka-

le'de ve Kurtuluş Savaşı'nda ispat ettiğini, fakat Türk tarihinin tamamı göz önüne alındığında, bu kadar(cık!) başarının ilk üç sıralamasına girmeye yetmeyeceğini söylemişti. Ayrıca, diye ekliyordu Atsız, 20. yüzyılın hadiseleri daha çok tazeydi ve tarihçiler tarafından bütünüyle aydınlatılmamıştı; Atatürk hakkında tarafsız bir görüş oluşturabilmek için bir yüzyıl daha geçmesi gerekiyordu (Deliorman, 2000, 23-25). Atsız sempatizanı bazı dergiler de zaman zaman okuyucuları arasında anket düzenliyor ve sonra da sonuçlarını yayınlıyorlardı. Bu anketlerin standart sorusu okurların Türk tarihinden en beğendikleri lideri seçmeleriydi, fakat bir şartla: Son 50 yıl içinde ölmüş olanlar aday gösterilemezdi! Atatürk'ün 1938 yılında ölmüş olduğu hatırlanırsa, 1950'li ve 1960'lı yıllarda yayınlanan bu dergilerin aslında bilhassa onu diskalifiye etmek üzere bu küçük şartı eklediklerini varsayabiliriz (Anon., 1962).

Bunlara ek olarak, ırkçı-Turancılar Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı'ndaki liderliğinden şüphe etmek ve hatta küçümsemek konusunda İslâmcılarla hemfikir idiler. Kurtuluş Savaşı'nın resmî tarihine göre Atatürk (daha doğrusu Mustafa Kemal Paşa) istiklal mücadelesini son Osmanlı sultanı Mehmed Vahideddin'in desteğiyle değil, emperyalist güçlerin elinde oyuncak olan padişaha rağmen başlatmış ve sonuca ulaşmıştı. İslâmcılar ve ırkçı-Turancılar ise, Atatürk'ün 1919 Mayıs'ında Anadolu'ya geçerken, padişahın gizli emriyle hareket ettiğine inanıyorlar ve yanında saraydan kendisine bu amaçla verilmiş büyük miktarda altın ve lojistik destek olduğu iddiasını yüksek sesle dillendiriyorlardı (Hacaloğlu, 2001: 88-89). Bu perspektiften bakınca, Atsızcıların daha sonra Ankara Hükümeti'nin sarayı ve İstanbul Hükümeti'ni yok sayışını bir "huruc alessultan" yahut "lèse majesté" olarak değerlendirdikleri, yani meşru görmedikleri aşikârdır. Aynı şekilde, Atsızcılar Kurtuluş Savaşı'nın bütün kredisinin Atatürk'e verilip, en az onun kadar başarılı olduğuna inandıkları diğer paşaların hakkının yenmesini de eleştiriyorlardı (Özyıldırım, 1951; Anon., 1951g).

Atsızcılar Türkiye'deki Atatürk kültüne de şiddetle karşı çıkıyor, bulabildikleri her kanaldan saldırıyorlardı. Mesela, *Orkun*'un sayfalarında, bir yandan Türkiye'de her şehrin ana meydanına bir Atatürk heykeli dikilmesinin sorgulandığına şahit oluyoruz (Anon., 1950c), diğer yandan da, inanması güç gelse de, hareketin önemli isimlerinden İsmet Tümtürk'ün hükümete Anıtkabir inşaatının durdurulmasını ve oraya ayrılan paranın başka kalemlere harcanmasını salık verdiğini, aksi takdirde bütçe açıklarından artık şikâyet edilmemesini istediğini okuyoruz (Tümtürk, 1950). *Orkun*'un, Atatürk'ün ölümünün 12. yıldönümüne denk gelen, 10 Kasım 1950 günü yayınlanan 6. sayısında ön sayfadaki başmakaleye -herhalde kaşları biraz daha kaldırmak için- "Son Yüzyılı Örten Yalan Perdesi Ne Zaman Yırtılacak?" başlığı konmuştu. Okurlardan bu başmakalenin uygunsuzluğu hakkında şikâyetler gelmiş olacak ki, bir sonraki sayıda yine imzasız bir başmakale ile itirazlara cevap veriliyordu:

> Biz hiç bir kimsenin putlaştırılmasını doğru bulmuyoruz ... Atatürk mevzuuna gelince, şimdiye kadar onu sevenler (veya sever görünenler) ölçüsüz bir dille methetmişler, sevmiyenler [*sic*] (veya şu veya bu hareketini doğru bulmıyanlar [*sic*]) ise mesele çıkarmaktan çekinerek (ve işlerin zamanla olacağına varacağını düşünerek) daha ziyade susmayı tercih etmişlerdir. Bu sususta ölünün arkasından bir şey söylememek duygusunun da mühim payı vardır. Biz milliyetçilerin arasında Mustafa Kemali [*sic*] sevenler de vardır, sevmiyenler [*sic*] de. Her iki duyguyu taşıyanlar bizce (samimi oldukları müddetçe) saygı ile karşılanmaya lâyıktır. Türkçülüğün bu mevzudaki tutacağı yol ilk önce bu sebeple Türkçüler arasında her türlü ayrılık ihtimalini önleyici mahiyette olmalı... (Anon., 1950a)

Birkaç hafta sonra ise cevap verme sırası doğrudan Atsız'a gelecek, o da bildiğimiz gözünü budaktan esirgemeyen üslubuyla Atatürk ve Kemalizme hücum edecekti:

> Bugün ırkçılar da, kemalistler [*sic*] de Türk milleti içinde birer küçük zümredir. Irkçılık kemalistlerin [*sic*] hoşuna gitmiyorsa, kemalizm [*sic*] de ırkçıların hoşuna gitmiyor. Mevcut zümreler içinde, diğerleri gibi düşünmiyenleri [*sic*] millî birliği bozanlar diye ayırınca bütün partileri ve dernekleri topyekûn sigaya çekmek ve bunların başına da otuz yıl bu milletin başına zorla belâ olan kemalistleri [*sic*] getirmek icab eder. ... Bugün dönme, mason ve kemalist [*sic*] gürûhunun ağzında sakız gibi dolaşan yobazlık kelimesi en çok kendilerine yakışmaktadır: İnkılâp yobazları . ... Irkçılıkla kemalizm [*sic*] arasında bir ölçüştürme yapmak gerekirse şöyle denebilir: Irkçılık, bizden olmıyanların [*sic*] bize hep ihanet ettiklerini bilmekten doğan tarihî bir gerçeğe, kemalizm [*sic*] ise son otuz yılın yalan dolan propagandasına dayanmaktadır. Onlar şunu bir lâhza unutmasınlar ki dayandıkları sahte mabud yıkılmakta, onun yerine hakikat ve fazilet gelmektedir. Hani, nerde kaldı o eski çığırtkanlıklar? (Atsız, 1951)

Atatürk'ten, yıkılması yaklaşmış bir sahte mabud diye bahsetmesi, Kemalizm kelimesini ısrarla küçük harfle yazması, aslında Atsız'ın görüşlerinde 1944 Davası'ndan sonra da değişiklik olmadığını gösteriyordu (Hocaoğlu, 1951; Tümtürk, 1951b; Anon., 1951h; Anon., 1951ı; Atsız, 1947e). 1944'te mahkemede Atsız'a Atatürk hakkında ne diyeceği sorulmuş, "Başkumandan Mustafa Kemal Paşa"ya büyük saygı duyduğu, "Cumhurbaşkanı Atatürk"ü ise hiç sevmediği cevabı alınmıştı (Anon., 1951ı).

Eleştiriler II: Bu büzen değişmeli!

Atsız ve taraftarları 12 Mayıs 1950 genel seçimini modern Türk tarihinde, Türkiye'yi nihayet gerçek bir cumhuriyete dönüştürecek önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirdiler. Onların gözünde 27 yıllık CHP iktidarı, çok şükür, cumhuriyetin ilk serbest ve adil seçimiyle (Lewis, 1951)[15] sona ermiş "gayrı-

15 Atsız, 1950 öncesinde Türk meclisinin demokratik bir kurum olarak görülemeyeceğini, çünkü milletvekillerinin seçimle değil atamayla işbaşına getirildiklerini söyler. Kendi geçmişinden de

meşru ve müstebit bir diktatörlük" idi (Atsız, 1950b). Nejdet Sançar, CHP'den bahsederken "Türkçülüğün büyük düşmanı", "siyasî bir partiden çok menfaat birliği esasına dayanan bir kolektif şirket", "otuz yıla yakın bu milleti kemiren, kahreden bitiren müstebit ve menhus zihniyet" gibi ifadeler kullandığında (Sançar, 1950; Atsız, 1997a: 70-308), bu sözlerin öylesine, retorik amaçlı söylenmediğini, ırkçı-Turancıların CHP'yi gerçekten bir büyük düşman olarak gördüklerini bilmeliyiz. Atsızcıların Atatürk ve CHP'ye duydukları düşmanlık sadece şahsi ve ırkçı gerekçelerle açıklanamaz; bu hisleri ancak erken cumhuriyet döneminde yaşanan ve Atatürk'ün şahsen temsil ettiği Kemalist devrime muhalefet çerçevesi içinde anlamlandırabiliriz. Diğer yandan ise, ırkçılar ve Kemalistler arasındaki anlaşmazlığı, aslında hemen her konuda aynı biçimde düşünen, fakat bazı tali konularda mutabık olmayan aynı elit grubu içinde bir hizipleşme olarak algılamak, buna indirgemek yanlış olacaktır. Tam tersine, iki elit grubu arasındaki çekişme, rejim tipi, dış politika, tarih algısı, milli kimlik gibi somut ve yakıcı konularda anlaşamamaktan doğmaktaydı.[16]

Bir kere, Atsızcılar hem 1950 öncesi hem de 1950 sonrasında Türkiye'de cumhuriyetçilik prensibinin tatbikatından şikâyetçi olacaklardır. Aslında, ironiktir ki, ırkçıların otoriter eğilimlerini de hatırlarsak, 1923-1945 arasındaki tek-parti rejimini tamamen araçsal sebeplerle tercih etmeleri şaşırtıcı değildir. Onlara göre, tek-parti rejiminin büyük günahı, doğru yöneticiler tarafından, yani kendileri tarafından idare edilmemiş olmasıdır, yoksa diğer yönetim biçimlerine tabii ki tercih olunur. Cumhuriyetçilik emeli ise çok-partili dönemde de Türk milletinin başına çorap örmeye devam etmiş, kamu yararından çok kendi şahsi çıkarları peşinde koşan siyasetçilerin yolunu açmıştır. Cumhuriyetin siyasi kültürü ırkçılar için fazlasıyla gevşek, deyim yerindeyse hafifmeşreptir. Kendi özel yaşamlarında askerî bir disiplin hüküm sürerken, etraflarına baktıklarında ahlâki ve milli değerlere saygı kalmadığını, geniş fikirliliğin, kozmopolitliğin, köşedönmeciliğin yayıldığını görürler. Fakat, cumhuriyetçiliğin bu neviden yanlışları, esas büyük günahına kıyasla bir hiç mesabesindedir: Yani, dine, dile, cinsiyete ve en önemlisi ırk menşeine bakmadan bütün vatandaşlara, özde değil sözde bile olsa, eşitlik vadetmek günahı. Atsızcıları cumhuriyet rejimine düşman eden başlıca sebep, ırkçılar ırkların eşit olmadığına dogmatik bir biçimde inanıyorken, cumhuriyetin onlara Türk olmayanları dışlamak için meşruiyet ve enstrümanlar sağlamıyor olmasıydı (Atsız, 1997b; 27-28, 70-71; Uzer, 2002: 125-128).

---

bir örnek vererek, nasıl 1930 yerel seçimlerinde kendisi ve 200 kadar sınıf arkadaşının Serbest Fırka'ya oy verdiğini, ancak bu oyların sandıkta kaybolduğunu anlatır (Anon., 1967: 41-42). Bu anekdottan, Atsız'ın daha 1930 itibariyle CHP'den soğumuş olduğunu öğreniyoruz.

16 1965'ten sonra radikal milliyetçi kanat içinde eski nesil-yeni nesil, yahut seküler milliyetçiler-muhafazakârlar bölünmesi baş gösterince, Atsız ve Sançar'ın Atatürk'e karşı tutumları, aynı mesafeyi korumakla birlikte, biraz yumuşayacaktır. Bunun belirtilerini özellikle seküler milliyetçilerin kalesi haline gelen *Ötüken* dergisinde takip edebiliyoruz (Sançar, 1965; Kayabek, 1965; Atsız, 1966a, b; Sofuoğlu, 1966; Sançar, 1967; Sançar, 1969; Atsız, 1969).

Atsız'ın açık açık yarı aristokratik yarı militer bir rejimi cumhuriyete tercih ettiğini biliyoruz. 1944 Davası'ndan önce Başbakan Refik Saydam'a gönderdiği bir mektupta, uygulanacak olsa Türkiye'nin yönetim biçimini o dönemin faşist diktatörlüklerine benzetecek değişiklikler önermişti (Yücel, 1947: 15-16; Atsız, 1997c: 249). Atsız'ın önerdiği kamu yönetimi ve rejim reformu cumhurbaşkanını, daha doğrusu başkanı sistemin merkezine oturtuyor ve milletin tartışmasız tek önderi kılıyordu. Önerileri arasında en çarpıcı olanı, başkanın, başbakan, genelkurmay başkanı ve meclis başkanından oluşan bir triumvirlik tarafından ve mümkünse bu üçü arasından seçilmesiydi. Başkan hayat kaydıyla seçilecek ve meclise bağımlı olmasını engellemek için gerekli yasal düzenlemeler yapılacaktı. Atsız'a göre parti sistemi ve meclis aslında sadece problem üretiyordu; bulduğu çözümse CHP'yi kapatmak ve meclisin sandalye sayısını azaltmaktı. Atsız'ın hayalindeki güçlü başkan, iç ve dış sorunlara sadık bir kabine ile müdahale edecek, kitlelerle vasıtasız ilişki kurup milleti şahsen, meclise ihtiyaç duymadan, temsil edecekti. Bu rejim önerisi Hitler Almanyası'nı hatıra getiriyor, bir farkla ki, Atsız Türkiye'de başkanla milleti arasında girecek bir partiye bile tahammül edememekte, temsil tekelini doğrudan başkanın şahsına vermekteydi (Yücel, 1947: 15).

Başkanın seçiminde ve, aslına bakarsak her bürokratik atamada, göz önünde bulundurulacak kriter ırk ve kan safiyetiydi. Zaten, ırkçıların Kemalizme getirdikleri eleştirilerden biri de Kemalist devlet adamlarının çoğunun Türk ırkına mensup olmadıklarıydı (Yücel, 1947: 17; Anon., 1951a; Çivicioğlu, 1951). Eğer Türk olmayan unsurlar kamu pozisyonlarından uzak tutulabilirse, o güne kadar türlü düzenlerle bürokrasiden dışlanmış saf Türk ırkına mensup vatandaşlar kendi içlerinden yetenek, fazilet ve karaktere bağlı, doğal bir aristokrasi yetiştirebileceklerdi. Atsız inanıyordu ki millete hizmette en ön safta subaylar gelecekti (Atsız, 1947c: 199-200). Atsız'ın eski mesleğine duyduğu sadakat, kurmayı düşündüğü Türkiye'de de askerlerin rolünü artırıyor, siyasetçiler açıkça baypas ediliyordu. Herhalde bu sebeple önerileri arasında Türk protokolünde meclis başkanı ile genelkurmay başkanını eşitlemek de vardı (Yücel, 1947: 15).

Eleştiriler III: Korkak dış politika!

Irkçılar ve Kemalistler arasındaki bir diğer mesele dış politikadaki farklı yönelişler ve prensiplerdi. Birinci Dünya Savaşı'ndan Osmanlı İmparatorluğu mağlup çıkınca, Anadolu'ya geçen milliyetçi subay ve bürokratların kurduğu Ankara Hükümeti İtilaf Devletleri'ne karşı bir kurtuluş savaşı vermiş, bunun sonucunda 1923 yılında imzalanan Lozan Antlaşması ile Türkiye Cumhuriyeti bağımsız, egemen bir devlet olarak kurulmuştur. Kemalist tarihçilerin genel hatlarını çizdiği, Lozan'a çok iyimser bir açıdan bakan resmî görüşe göre, kolonizatör emperyalist devletlerle egemenlik hakları konusunda çok kıskanç davranan

Türk milleti arasında bir savaş yaşanmış ve sonuçta bir mucize eseri Türk ulus-devleti kurulmuştur. Resmî tarihçiliğin biraz hamasi diliyle Lozan, bir milletin doğuşunun dünyaya kabul ettirildiği şerefli bir başlangıçtır (Bayur, 1935: 138-139; Akşin, 1966: 1-2). Irkçı-Turancılar ise, hamaseti sevmekle birlikte, katiyen bu görüşe katılmazlar. Onlara göre Lozan olsa olsa Sevr Antlaşması'na göre bir ilerleme olarak kabul edilebilir, fakat esasen Lozan'da gurur duyulacak bir başarı kazanılmamıştır (Atsız, 1997a: 41-42; Alpsü, 1951). Cumhuriyetin küçülmüş topraklarını simgeleyen Lozan, Atsız'a sadece, Osmanlı'nın geçmişte kalmış şanlı günlerini, daha 1900 yılında Adriyatik'ten Yemen'e uzanan geniş coğrafyasını acı acı hatırlatıyordu. Kendisini içinde bulduğu yeni Türkiye ise ancak Anadolu'daki Türk vatanına ve Avrupa'da bir ayağımızı koyacak kadar Doğu Trakya'ya hapsolmuştu.

Bu "acı" gerçekle yüzleşen ırkçı-Turancılar, Türkiye'nin ilelebet Lozan'da çizilen sınırlar içinde, yani küçülmüş, bir deri bir kemik kalmış haliyle, Ortadoğu ve Balkanlar'daki hinterlandından, ama en önemlisi İç Asya'daki Türklerden kopmuş olarak var olamayacağını, bu kadarla yetinilmemesi gerektiğini savunuyorlardı. Bir başka deyişle, Atsızcılar Türkiye'nin nihai sınırlarının Lozan'da çizildiğini kabul etmiyorlardı; Lozan'da kurulan Kemalist cumhuriyet ancak bir fetret dönemiydi ve Türklerin devleti, ırkçı bir hükümet işbaşına gelip geçici olarak dışarıda kalmış Türk yurtlarını yeniden fethettiğinde, kaçınılmaz bir şekilde daha büyüyecek ve güçlenecekti. Atsız'ın Kemalist dış politikaya güçlü itirazının sebebi tam da buydu, Atatürk'ün meşhur "Yurtta Sulh! Cihanda Sulh!" sözüyle tam ifadesini bulan, Birinci Dünya Savaşı sonrasında oluşan statükoyu korumayı hedef edinen dış politika prensibini (Bakırezer, 2002: 354; Türkdoğan, 2000: 18, 22, 29-61; Gönlübol ve Sar, 1989: 59-60) kabullenemiyordu. Atatürk'ün, Balkan ve Ortadoğu ülkeleriyle savunma paktları (Akşin, 1966: 78-82, 138-157), Sovyetlerle de dostluk anlaşması imzalayarak, Türkiye'nin sınırlarındaki istikrarı devam ettirmek istemesine karşılık, Atsız bu diplomatik hamlelerin arkasındaki mantığa karşı çıkıyor, 1942 yılında hazırladığı vasiyetnamesinde neredeyse dünyadaki tüm milletleri Türklerin düşmanı ilan ederek büyük hesaplaşma gününe hazırlanmayı vasiyet ediyordu (Güvenç, 1994: 363). Atsız'ın dış politikası hiç şüphesiz yayılmacı ve irredentist idi: tıpkı Hitler gibi, o da Türklerin tarihî bir *Lebensraum*'u olduğuna inanıyor ve geleceğin ırkçı devlet adamlarının bu hedefi savaşarak gerçekleştirmesini salık veriyordu. Bu iki zıt dış politika anlayışının cepheden çarpıştığı konu ise Türkiye ile Sovyetler Birliği arasındaki ikili ilişkilerdi.

Erken cumhuriyet döneminde bütün Türk hükümetleri, Türkiye'nin kuzey komşusu ile dostane ilişkiler kurmaya önem verdiler. 1920'den 1923'e kadar Ankara Hükümeti İtilaf güçlerine karşı mücadele verirken ve bir avuç haydut muamelesi görürken, Bolşevikler Ankara'yı diplomatik olarak tanıdılar ve büyük destek verdiler. Savaştan sonra Stalin Ankara ile 1925 yılında -1945'e kadar

yenilenerek yürürlükte kalacak- bir dostluk ve tarafsızlık antlaşması da imzaladı (Oran, 2003: 315-316). Bu ikili ilişkinin mantığı, kısmen, Sovyetlerin Bolşevik Devrimi'ni Türkiye'ye ihraç etmeyeceğine, Türkiye'nin de Türk milliyetçiliğinin ırkçı-Turancı versiyonunu unutup, dış Türkler bahsini de kapatacağına dair adı konulmamış -belki de konulmuş- bir mutabakata dayanıyordu. Türk Ocakları'nın 1931 yılında kapatılmasında Sovyet Büyükelçiliği'nden gelen bir dizi şikâyet nasıl etkili olmuşsa (Üstel, 1997: 360-361), 1934'te Atsız'ın çıkardığı *Orkun* mecmuasının ilk serisi kapatılırken de aynı dış politika mülahazalarının öne çıktığını biliyoruz (Önen, 2005: 262-263; Tüzün, 2005: 35-54).

Tek-parti döneminde Ankara ile Moskova'nın yakınlaşması tabii ki ırkçı-Turancıların tasvip ettiği bir tutum değildi; tam tersine, Moskova'yı memnun etmek uğruna Türkiye'nin hayati çıkarlarının korkakça ve gafilce görmezden gelindiğine inanıyorlardı. Atsız ve taraftarlarının Sovyetler Birliği'ne duydukları düşmanlığın iki kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Bir yandan bir düşünce akımı olarak sosyalizmden nefret ediyorlardı. Antikomünizm daha 1930'larda Türk milliyetçi propagandasının ana teması olarak belirmiş (Taşkın, 2002) ve Atsız'la Sabahattin Âli, Pertev Naili Boratav, Nazım Hikmet gibi eski dost ve tanıdıkların arasına bir kara kedi gibi girmişti. Ayrıca, ırkçı-Turancılar sosyalizme milliyetçi bir perspektiften bakarak, sosyalizmi müstakil bir ideoloji olarak değil, bir Rus ideolojisi, Rus tezgâhı olarak değerlendiriyorlardı. 17. yüzyıldan 20. yüzyılın başına kadar Osmanlı ve Çarlık Rusyası biri biterken diğeri başlayan savaşlara tutuşmuş, 200 yıla yayılan yenilgiler serisi Osmanlı zihniyetine Moskof'u ezeli-ebedi düşman olarak kazımıştı. Uluslararası politikayı bu tarihî insiyaklarla tercüme eden ırkçı-Turancılar, iki devlet arasında bitmeyen kavganın yeni bir perdesinin açıldığına, devrim denilen şeyin aslında Rus milli çıkarlarının evrensel bir jargonla kamufle edilmiş hali olduğuna emindiler (Yaşlı, 2008: 61).

Diğer yandan, Sovyetler Birliği'ne duyulan düşmanlık tabii ki sadece ideolojik değildi. He ne kadar sosyalizmden hem bir fikir, hem de Rusya'nın yayılmacı siyasetinin enstrümanı olarak nefret etseler de, onları asıl çileden çıkaran, pek çok Türki halkın Moskova'daki partiye ve partinin görevlendirdiği "uzman"lara tabi olarak yaşamasıydı. Sovyetlerin sosyal mühendislik projeleri, Türki halklar arasında etnik ayrışmayı teşvik etmeyi, ayrışmış her grubu devletçe tanınan bir halk kategorisine yükseltip, birbirlerinden görünür ve sembolik bariyerlerle ebediyen ayırmayı öngörüyordu. Sovyetlerin böl-ve-yönet politikası Turan idealinin bir gün gerçekleşmesini de tehlikeye atıyor ve, eğer bölgedeki Sovyet egemenliği bir an önce sona ermezse, Türklüğün doğu kolunun tamamen parçalanması ve asimile olması tehlikesini barındırıyordu. Irkçı-Turancı hareketin hedefi, ırk ve dil bağı ile coğrafi devamlılığı kullanarak, bütün Türki halkları -onların deyişiyle bütün Türkleri- aynı siyasi şemsiye altında toplamaktı (Landau, 1995; Historical Section of the Foreign Office, 1919; Jäschke, 1941 ve 1944). Fakat Sovyetler Birliği devasa bir engel olarak bu siyasi fantezinin önünde di-

kiliyordu. Aslında ırkçı-Turancılar da *Realpolitik*'in dikte ettiği tatsız gerçeklere aşinaydılar; Soğuk Savaş şartlarında felaketle sonuçlanacağını bile bile kelle koltukta belasını arayan bir dış politika önermiyorlardı. Gene de Atsız Atsız olmaktan, yani düşmana düşman demekten vazgeçemezdi. Kemalist tek-parti dönemi hükümetlerini neredeyse Moskova'nın dostluğunu dilendikleri gerekçesi ile affedemiyordu.

Eleştiriler IV: İnsaf! Hititler de mi Türk?

Rejim ve dış politika konularındaki anlaşmazlıklara ek olarak, ırkçı-Turancılar Türk milli kimliği, daha doğrusu bu kimliğin içeriği konusunda da Kemalizme itiraz ediyorlardı. En kısa ifadesiyle, Türk milliyetçiliğinin bu iki kolunun, "Türk kimdir? Kime Türk denir?" sorularına verdikleri cevaplar farklıydı. Kemalist milliyetçiliğin getirdiği yenilik, milli kimliği İslâm'dan ayrıştırmak ve tamamen seküler temeller üzerinden kurgulamaktı (Çetinsaya, 1999). Bu anlamda Kemalizmin milli kimliğin kaynağı olarak İslâm'ın yerine dil, tarih ve hafızayı ikame etmeye çalıştığını, seküler bir Türklük inşa ettiğini söylemek abartılı olmaz (Çetinsaya, 1999: 362). 1930'larda Türk Dil ve Tarih Kurumları'nın kurulması bu yönde atılmış en önemli adımdır ki görevleri, Türkçeyi ve Türk tarihini inceleyerek, üzerlerindeki istenmeyen Arap-Fars-İslâm tabakalarını temizlemek ve en altta unutulmuş bakir Türklüğü uyandırmaktı. 1930'dan 1937'ye kadar zamanının çoğunu kimlik meselesini araştırmaya ayıran Atatürk'ün koruyuculuğunda, bu iki kurum, devletin resmî görüşleri olarak Türk Dil ve Tarih Tezleri'ni icat ettiler. İyimser bir ifadeyle, her iki tez de yarı-bilimseldi ve o zaman için bile eldeki dilbilimsel ve tarihî verilerle uyuştukları söylenemezdi. Atatürk'ün amatör tarihçiler ve dilcilerden oluşan takımının iddiasına göre Türk milletinin ataları neolitik dönemde İç Asya'da muhteşem bir uygarlık kurmuşlar, fakat bölgeyi çöle çeviren uzun vadeli iklim değişiklikleri ve kuraklık yüzünden yurtlarını terk etmek zorunda kalmışlardı (Ersanlı-Behar, 1992; Laut, 2000; Levend, 1972; Aytürk, 2004).[17] Bu mecburi göç sırasında Türkler kendi üstün kültürlerini Çin'e, Hindistan'a, Amerika'ya, Ortadoğu'ya ve tabii Avrupa'ya da taşıyacaklardı. Bütün bu kadim uygarlık merkezleri ancak Türk kültürüyle aşılandıktan sonra serpilip tarih sahnesine çıkacaktı; bu uygarlıkların dilleri "doğru" metodoloji ile incelendiğinde, hepsinde de bir Türkçe kavramlar katmanı keşfedilmesi, bu varsayımın en önemli delili olarak sunuluyordu. Ata-

17 Aralarında Atsız'ın hocası Fuat Köprülü'nün de bulunduğu, dönemin Türk tarihçi ve dilcileri, dil ve tarih tezleri karşısında mümkün olduğunca suskun kalmayı yeğlemişlerdi. Zeki Velidi Togan ise, İç Asya'da yaşandığı iddia edilen kuraklığın hangi çağda yaşandığını sorgulayarak, tarih tezinin güç bela kurgulanmış kronoljisini altüst etmişti. Togan'ın cezası, Birinci Tarih Kongresi'nde en yetkili ağızlar tarafından aşağılanmak, sonra da Darülfünun'daki kürsüsünden istifaya zorlanmak olacaktı (Anon., 1932: 167-193, 369-400). Dil ve tarih tezlerine yüksek sesle olmamakla birlikte, gene de muhalefet eden diğer akademisyen ve aydınlar ise Avram Galante, Hüseyin Kazım Kadri ve Ragıp Hulusi Özdem'di.

türk'ün ve iki kurumun sponsorluğunda hazırlanan ikiz tezler 1932, 1934 ve 1936'da İstanbul'da düzenlenen uluslararası toplantılarda bilim dünyasına duyurulmuştu.[18]

Esasen, Kemalizmin dil ve tarih tezlerinin dört ana hedefe ulaşmaya çalıştığını söyleyebiliriz. En başta, bu tezler hızla Batılılaşmak isteyen Kemalist seçkinlere, Türk modernleşme projesini otantik gösterme, yerlileştirme imkânı veriyordu. Eğer tezler gerçekten de Türklerle Avrupa milletlerinin ırk kardeşliğini, hatta Türklerin aslında Avrupalıların ataları olduğunu ispat ediyorsa, bu yepyeni bulgular, iki asırdan bu yana Türk modernleşmesinin bir Avrupa'yı taklit etme projesi olduğunu söyleyen muhafazakâr Türklerin ayaklarının altından halıyı çekiverecekti. Çünkü bu şekilde modern Türkler Batı uygarlığına, muhafazakârların iddia ettiği gibi taklit etmeye değil, vaktiyle ailesini terk ettiği için pişman olup, miras hakkını istemek üzere bir gün kapıda beliren İncil'deki "müsrif oğul" gibi döneceklerdi (Luka 15: 11-32; Aytürk, 2004: 19). İkinci olarak, dil ve tarih tezleri, Sevr'de, Türkler Anadolu'ya 11. yüzyılda ayak basmadan önce de burada yaşadıkları için egemenlik talebinde bulunan Yunan ve Ermeni tezlerine de cevap teşkil ediyordu. Ediyordu, çünkü, Hititler ve Sümerlerin, İç Asya'dan ayrılmış iki Türk boyu olduklarını savunmak, Türklerin Anadolu'ya geliş tarihini de birkaç bin yıl erkene çekiyor, kimin sonradan geldiği sorusunu açıklığa kavuşturuyordu (Tanyeri-Erdemir, 2006). Üçüncü olarak, tezlerin, sekküler bir millet inşa etme projesinde ne kadar önemli enstrümanlar olduğunu, Kemalist gençliğe gurur duyabilecekleri bir İslâm öncesi geçmiş icat ettiğini de hatırlamalıyız. Bu yönüyle, yani Batılı beşeri ve sosyal bilimcileri Avrupa-merkezci olmakla itham ettiği, Türklerin tarihte oynadıkları rolü inkâr etmekle suçladığı için, dil ve tarih tezlerinde, benzetmek gibi olmasın, neredeyse 50 yıl sonra ortaya çıkacak post-Oryantalist paradigmanın bir prototipi havası da vardır. Son olarak da, tezlerin, Türkiye'deki etnik azınlık gruplarının asimilasyonuna sağladığı meşruiyeti saymalıyız. Türk Tarih Tezi sayesinde bütün etnik gruplar, Türklüğünü unutmuş, fakat biraz uğraşılırsa hatırlayacak "potansiyel Türkler" olarak algılanmaya başlamışlardı.

Bugünden bakınca, Atsız'ın dil ve tarih tezlerine niçin bu kadar şiddetle (Uzun, 1999) muhalefet ettiğini anlamak zor olabilir. Kemalizmin Türk tarihinde şan ve şeref arayışı, Atsız ve diğer ırkçılar açısından gereksiz, utanç verici ve zararlıydı. Gereksizdi, çünkü Türklerin şanlı tarihi ırkçıların gözünde zaten bir vakıaydı, tekrar tekrar ispat edilmesine, manasız tezahürata hiç mahal yoktu (Atsız, 1997d: 147-150; Atsız, 1935; Atsız, 1941a). Atsız bilhassa Kemalist dilci ve tarihçilerin Türklerin insanlığa ne büyük hizmetlerde bulunduklarını ispat etmek için çırpınmalarına işaret ediyor, bunun Kemalistlerin bilin-

18 Atatürk, Türk dil ve tarih tezlerini benimseyecek ve Batı'nın akademik standartlarıyla savunabilecek, sıradışı Avrupalı akademisyenlere özellikle ilgi duyuyordu (Ergin, 2009; Laut, 2000: 48-52, 94-161; Laut, 2002; Tetik, 2002; Bozarslan, 2007; Aytürk, 2009).

çaltında yatan aşağılık kompleksinin tezahürü olduğunu (Atsız, 1950a), bu kadar kompleksli olmak için de aslında Türk tarihinden bihaber olmaları gerektiğini düşünüyordu. Aynı zamanda dil ve tarih tezleri bir mahcubiyet kaynağıydı da; gayriciddi yarı-bilimsel tezler uydurmak uluslararası kamuoyu önünde modern Türk milletini komik duruma düşürüyor ve Türk bilim insanlarının prestijini yabancı meslektaşlarının gözünde sıfırlıyordu (Atsız, 1941a). Köprülü'nün elinde çok iyi bir Türkolog ve edebiyat tarihçisi olarak yetiştiğini bildiğimiz Atsız, Türk tezlerinin dayandırıldığı delillerin aslında ne kadar zayıf olduğunun ve Batı biliminin metodolojisi ile incelendiğinde nasıl tutanın elinde kalacağının farkındaydı.

Fakat, Atsızcıları her şeyden daha çok endişelendiren nokta Kemalist dil ve tarih tezlerinde çok tehlikeli buldukları bir eğilimin somutlaştığını, devlet politikası haline geldiğini anlamalarıydı: Erken cumhuriyetin, Türk olmayan etnik grupları asimile ederek, Türk etnik grubuna dahil etmesi, bu yolla da Türklüğün sınırlarını flulaştırması ve genişletmesi tehlikesi![19] Atsız ve arkadaşları böyle bir eğilimi tespit etmekte haklıydılar (Atsız, 1941a), çünkü Howard Eissenstat'ın da belirttiği gibi, ırkçılık, özü itibariyle, Nazi Almanyası'nda yahut bir zamanlar ABD'de olduğu gibi etnik grupları birbirinden ayrıştıran, herhangi bir şekilde -mecliste, işyerinde, parkta, restoranda, aynı mahallede ve hatta yatak odasında- temas etmelerini engelleyen bir ideolojidir. Erken cumhuriyet döneminin Kemalist politikalarında ise, özellikle de Müslüman azınlık grupları söz konusu ise, dışlayıcı değil, bilakis, asimilasyon yoluyla hazmedip, kendinden yapmaya çok hevesli bir milliyetçilik tipi buluyoruz (Eissenstat, 2005: 239). Atsız ise, tam da gerçek bir ırkçının yapacağı gibi, asimilasyon politikasına kesinlikle karşıydı. Etnik azınlıklar konusunda onun çözüm önerisi ya bu gruplardan bir şekilde kurtulmak (Atsız, 1997a: 20), ya da vatandaşlık haklarını ellerinden alıp onlar hiç yokmuş gibi davranmak, yani dışlamaktı (Atsız, 1967a, b, c). Türk devletinin bu tedbirlerden herhangi birini almıyor, uygulamıyor oluşu, Atsız'a göre, Kemalistlerin Türk olanla Türk olmayanı karıştırmayı bir devlet politikası olarak benimsediklerinin işareti olarak değerlendirilmeliydi. Onun dil ve tarih tezlerine karşı yürüttüğü savaşın sebebi buydu. Kemalist dilci ve tarihçiler, tabii devletin en üst makamlarından aldıkları ilhamla, Sümerler, Hititler, Etrüsklerden Mayalar ve İnkalara kadar pek çok kadim halkın Türk olduğunu keşfederken, Atsız ve Atsızcılar tarihte yaşamış her önemli halka Türk denmesinden de, erken cumhuriyet döneminin asimilasyon politikaları ile Türk ırkının sulandırılmasından, safiyetinin bozulmasından da Atatürk ve CHP'yi sorumlu tutuyorlardı. "Dil, antropoloji, kanun ve örf bakımından Türklerle hiçbir ilişiği olmıyan [*sic*] Hattiler yani Hititler ... biz, Türkiye Türklerinin atalarımız gibi gösterilmektedir. Kısa boylu, kısa boyunlu, gür ve kıvırcık saç ve sakallı, biçimsiz Hattilerin bizimle nasıl bir ilişiği olabilir?" diye soran Atsız için asıl

19 Atsız, "Türk Tarihine Bakışımız Nasıl Olmalıdır?", 6.

problem ise şuydu: "... hemen her millet 'Türk' olarak gösterildiğinden ... herkes Türk olduktan sonra 'Türklük' bir imtiyaz olmaktan çıktığı için milliyet duygusu zayıflıyor" (Atsız, 1941: 6).

Sonuç

Kemalist paradigmanın ırkçı eleştirisi, Kemalist milliyetçiliğin içinde hep barındırdığı tezatları bir kere daha gözler önüne seriyor. Kemalist cumhuriyetin kurucularının kendilerini iki farklı yöne çeken dip akıntılarının arasında sıkışıp, hangi yöne gideceklerini bilemeden nasıl bir anksiyeteye sürüklendiklerine şahit oluyoruz. Baskıcı Abdülhamit okullarında geceleri gizli gizli Namık Kemal ve Rousseau okuyup, hürriyetin, Fransız devriminin aşığı olan gençler, artık karar alıcı pozisyonuna geldikleri 1920'lerde, kafalarındaki Fransız Üçüncü Cumhuriyet modelini, yani sivil milliyetçiliğe dayalı eşit vatandaşlık ve parlamenter demokrasi fikirlerini, tepeden tırnağa baştan yaratma fırsatını buldukları Türkiye'de tatbik etmeyi tabii ki isterlerdi. Fakat 1920'lerin ve 1930'ların şartlarında üst üste gelen birkaç faktör yollarını kesecekti. Öncelikle, Birinci Dünya Savaşı sırasında Avrupalı milletler arasında yaşanan, o güne kadar benzeri görülmemiş vahşet, zehirli gaz ve kimyasal silah kullanımı, toplu sivil ölümleri, Batı'nın dünyanın kalanı üzerinde tasladığı, kendinden menkul entelektüel ve ahlâki üstünlük iddiasını yerle bir edecek, yeni bağımsız olan milletler Avrupa'nın bambaşka bir yüzüyle tanıştıkları için artık kendilerini illa da Batı modelini benimsemek, takip etmek zorunda hissetmeyeceklerdi (Adas, 2004; Aksakal, 2004). İkinci sırada, bu dönemde Sovyet, Alman, İtalyan ve Japon örneklerinde vücut bulan, modernite ye ulaşmak için demokrat ve liberal olmayan, alternatif otobanların belirmesini sayabiliriz. Sovyet Rusya'nın, Nazi Almanyası'nın ve faşist İtalya ile Japonya'nın iki dünya savaşı arasındaki yıllarda kaydettiği gözalıcı ilerlemenin, hele birde aynı dönemi istikrarsızlık içinde geçiren Fransa ile kıyaslarsak, Türk modernleşmesi için kendilerine Fransa'yı model seçen Kemalistlerin kafasını ne kadar karıştırdığını tahmin etmek mümkündür. Son olarak da, imparatorluğun o son korkunç on yılında ve Türk Kurtuluş Savaşı sırasında yaşanan geniş çaplı etnik boğazlaşmanın, erken cumhuriyet döneminde devletle etnik gruplar arasındaki ilişkileri nasıl zehirlediğini hatırlamalıyız. Biri sivil milliyetçiliğe, diğeri ise etnik milliyetçiliğe çeken bu iki akıntının ortasında kalan Türk milliyetçiliğinin oldukça kompleks bir yapıya evrildiğini, bu makalenin başında biraz da ideal-tipleştirerek özetlemeye çalıştığım iki paradigmanın, cumhuriyet dönemi Türk milliyetçiliğini anlamakta bu nedenle yetersiz kaldığını düşünüyorum. Irkçılarla Kemalist düzen arasındaki kanlı bıçaklı ilişki, Kemalistlerin nasıl da bir tarafta Batılı, demokratik, diğer tarafta içe kapalı, zenofobik iki duruş arasında bir sarkaç gibi salınıp durduğunun iyi bir örneğidir.

Günümüzde Türk milliyetçiliğinin doğası ve tipi üzerine yaşanan tartışmalara ışık tuttuğu için, Türk kimliği konusunda ırkçı-Turancılar ile Kemalistler arasındaki anlaşmazlığa daha dikkatle eğilmeliyiz. Irkçılar Kemalizme muhalefet ettiler diye Kemalistlerin ırkçı olamayacağını iddia etmek durumu fazla basitleştirmek olur. Erken cumhuriyet döneminde Kemalist devlet adamlarının dudaklarından zaman zaman ırkçı ifadelerin döküldüğünü bildiğimiz gibi, Kemalist siyasetçi, aydın, yazar çizer takımının, Nazilerin başarılarından büyülenmesi bizi şaşırtmıyor. Fakat, Nazi modeli, dönemin Türkiyesi'nde pek çok kişiyi yörüngesine almış olsa da, bu durumun ırkçı-Turancıları memnun etmekten çok uzak olduğu kendi beyanlarından belli oluyor. Bir yandan, ırkçıların Atatürk'e, Kemalizme, CHP'ye saldırırken takındıkları alaycı, saldırgan ton, diğer yandan Kemalistlerin ırkçı-Turancı hareketi bastırırken uyguladıkları şiddet, anlaşmazlığın gözümüzde canlanandan çok daha derin ve önemli olduğunu ispat ediyor. İşte bu yüzden, hangi akademik disiplin çerçevesinde olursa olsun, erken cumhuriyet döneminde Kemalist ideoloji üzerine yapılacak akademik değerlendirmelerde ırkçı-Turancıların yönelttiği bu eleştirileri ciddiye almak ve iki milliyetçi grubun arasına niye kara kedi girdiği düşünmek zorundayız.

Uzun vadede, ırkçı-Turancı hareketin Kemalizm üzerindeki etkisi ironik bir şekilde olumlu oldu. Erken cumhuriyet dönemindeki Kemalist politikaların bazı durumlarda etnik milliyetçiliğe kaydığına, asimilasyonu hedeflediğine şüphe yoktur. Aynı dönemde, ırkçı jargonun da gelişigüzel kullanıldığı, "asil ırk", "damarlardaki asil kan" gibi, en yetkili kişilerin ağızlarından duyulmuş ifadelerle kayda geçmiştir. Fakat hatırlamalıyız ki, Kemalistlerle, sistematik bir şekilde ırkçılığı savunan Atsız gibi diğer ırkçı-Turancılar arasındaki ilişki daha en baştan bozuktu. Atsız'ın başını çektiği ırkçı hareket, sistemli ve tutarlı bir biçimde ırkçı dünya görüşünü Türkiye'ye getirmeye çalışırken, Kemalistlerin söylemi iç tutarlılıktan yoksundu, kişiden kişiye ve günden güne değişiyordu; ayrıca, ırkçı kavramlar oldukça muğlak bir şekilde ve bazen ırkçı terminoloji ile bağdaşmayan çerçeveler içinde kullanılıyordu. Her halükarda, 1944 Davası ile birlikte Kemalizmle ırkçılar arasındaki bağ inceldiği yerden kopacak ve Kemalist milliyetçilik içinde bir arınma ve dönüşme süreci başlayacaktır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ırkçılığın zaten dünya vicdanında hüküm giymesiyle birlikte bu süreç hızlanacak ve Kemalist milliyetçilik, önceden olmadığı kadar tutarlı bir biçimde, bir sivil milliyetçilik olarak yeniden kurgulanacaktır.

Bütün erken cumhuriyet dönemi boyunca, Kemalistlerin etnik siyaset konusunda devamlı yalpaladığını, "Millet nedir?", "Irk Nedir?", "Vatandaş Kimdir?" sorularına netleşmiş, sabit kalmış cevaplar getiremediklerini, laiklik ve dış politika gibi diğer büyük siyaset alanlarında gayet tutarlı politikalar geliştirirken, milliyetçilik meselesinde bunu beceremediklerini, bu tutarsızlıkları çok da önemsemediklerini söylersek yanlış olmaz. Gerek Kemalist tarihyazımı, gerekse post-Kemalist söylem, erken cumhuriyetin millet ve milliyetçilik politikaları-

nı bize yekpareleştirerek, içindeki tezatları törpüleyerek, yani o dönemki Kemalist seçkinlerin havsalasının almayacağı bir berraklıkta sunuyorlar. Belki de bizler, günümüzün perspektifinden bakıp, bizim bugün millet ve milliyetçilik meselesine verdiğimiz önemi anakronistik bir şekilde erken cumhuriyete taşıyor, bu meselenin Kemalistlerin zihninde laiklikten, dış politikadan, ve tabii savunma politikalarından önce geldiğini, daha çok yer işgal ettiğini sanıyoruz.

KAYNAKÇA

Adanır, F. (2001) "Kemalist Authoritarianism and Fascist Trends in Turkey during the Inter-War Period" Larsen S. U. (der.) *Fascism Outside Europe* içinde, East European Monographs, Boulder, 313-361.

Adas, M. (2004) "Contested Hegemony: The Great War and the Afro-Asian Assault on the Civilizing Mission Ideology", *Journal of World History*, 15: 31-64.

Aksakal, M. (2004) "Not by Those Old Books of International Law, But Only by War: Ottoman Intellectuals on the Eve of the Great War", *Diplomacy and Statecraft*, 15: 507-544.

Akşin, A. (1966) *Atatürk'ün Dış Politika İlkeleri ve Diplomasisi*, İnkılap ve Aka, Istanbul.

Akün, Ö. F. (tarihsiz) "Atsız, Hüseyin Nihal", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, B7-91.

Aktar, A. (2000) *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İletişim, Istanbul.

Alpsü, N. Z. (1951) "Türk Tarihinde Ağustos'un Manası", *Orkun*, 51: 10.

Altan, M. (2008) *İkinci Cumhuriyetin Yol Hikayesi*, Hayykitap, İstanbul.

— (2001) *Birinci Cumhuriyet Üzerine Notlar*, Birey, Istanbul.

Altun, M. (2005) "Extracting Nation out from History: The Racism of Nihal Atsız", *Journal of Historical Studies—Boğaziçi University*, 3: 33-44.

Anonim (1992) *Atatürkçü Düşünce*, AKTDYK, Ankara.

— (1967) *3Mayıs Türkçüler Günü Antolojisi*, Türkiye Milliyetçiler Birliği Ankara Ocağı, Ankara.

--- (1962) "Anketimiz", *Millî Yol*, 2: 15.

--- (1951ı) "1944-1945'ten Hatıralar", *Orkun*, 44: 9.

— (1951h) "Büyük Adam", *Orkun*, 35: 9.

— (1951g) "Emekli General Ali İhsan Sâbis'le Bir Görüşme", *Orkun*, 35: 6-7.

— (1951f) "1944-1945 Irkçılık-Turancılık Davası", *Orkun*, 31: 13-15.

— (1951e) "1944-1945 Irkçılık-Turancılık Davası", *Orkun*, 30: 13-14.

— (1951d) "1944-1945 Irkçılık-Turancılık Davası", *Orkun*, 28: 13-15.

— (1951c) "1944-1945 Irkçılık-Turancılık Davası", *Orkun*, 26: 11-12.

— (1951b) "1944-1945 Irkçılık-Turancılık Davası", *Orkun*, 25: 13-15.

— (1951a) "1944-1945 Irkçılık Turancılık Davası", *Orkun*, 20: 8-12.

— (1950c) "Anıtlar", *Orkun*, 10: 9.

— (1950b) "Ülkücüdaşlarla Başbaşa", *Orkun*, 10: 16.

— (1950a) "Ülkücüdaşlarla Başbaşa", *Orkun*, 9: 16.

— (1947b) "Türk Milletine Açık Mektup", *Kür Şad*, 3: 4.

— (1947a) "Türkçülük Davası", *Kür Şad*, 2: 4-7.

— (1932) *Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Devlet Matbaası, Istanbul.

Atsız, H. N. (1997d) *Bütün Eserleri 14*, İrfan, Istanbul.

— (1997c) *Bütün Eserleri 13*, İrfan, Istanbul.

— (1997b) *Bütün Eserleri 11*, İrfan, Istanbul.

— (1997a) *Bütün Eserleri 10*, İrfan, Istanbul.

— (1969) "16 Devlet Masalı ve Uydurma Bayraklar", *Ötüken*, 65: 3-5.

— (1967c) "Bağımsız Kürt Devleti Propagandası", *Ötüken*, 45: 3-5.

— (1967b) "Kızıl Kürtlerin Yaygarası", *Ötüken*, 42: 2-4.
— (1967a) "Konuşmalar", *Ötüken*, 40: 2-10.
— (1966b) "Millî Bayram", *Ötüken*, 29: 2.
— (1966a) "Biz Ne İstediğimizi Biliyoruz", *Ötüken*, 26: 1-3.
— (1965) "Ahlakî Adalet: 1500 Harbiyelinin Macerası", *Ötüken*, 23: 1.
— (1955) *900üncü Yıldönümü*, Türkiye Ticaret Matbaası, İstanbul.
— (1951) "Millî Birlik", *Orkun*, 21: 3-4.
— (1950b) "Kurucular Meclisi", *Orkun*, 9: 3-4.
— (1950a) "Türkçü Kimdir", *Orkun*, 3: 3.
— (1947e) "Büyük Adam", *Özleyiş*, 6: 4-5.
— (1947d) "3 Mayıs 1944", *Kür Şad*, 2: 3.
— (1947c) "Kültür Davasının Başı", *Altın Işık*, 7: 3.
— (1947b) "Hasan Ali Hesap Vermelidir", *Altın Işık*, 4: 3-5.
— (1947a) "Millî Mukaddesat Düşmanları", *Altın Işık*, 2: 12-14.
— (1941b) *Dalkavuklar Gecesi*, Aylıkurt, İstanbul.
— (1941a) "Türk Tarihine Bakışımız Nasıl Olmalıdır?", *Çınaraltı*, 1: 6-8.
— (1935) *Türk Tarihi Üzerine Toplamalar*, İstanbul.
— (2005) *Ömrümün İlk 65 Yılı*, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul.
Aytürk, İ. (2009) "H. F. Kvergic and the Sun-Language Theory", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 159: 23-44.
Aytürk, İ. (2004) "Turkish Linguists against the West: The Origins of Linguistic Nationalism in Atatürk's Turkey", *Middle Eastern Studies*, 40: 1-25.
Ayvazoğlu, B. (2002) "Tanrıdağ'dan Hira Dağı'na Uzun İnce Yollar" Bora, T. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* içinde, İletişim, İstanbul, 541-578.
Ayvazoğlu, B. (1991) "Türkiye'de Sağcı Olmak", *Türkiye Günlüğü*, 16: 36-37.
Baer, M. (2007) "Globalization, Cosmopolitanism, and the Dönme in Ottoman Salonica and Turkish İstanbul", *Journal of World History*, 18: 141-170.
Bakırezer, G. (2002) "Nihal Atsız" Bora, T. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt: 4, İletişim, İstanbul, 352-357.
Bakırezer, G. (1996) "Nihal Atsız'ın Düşüncesi", *Toplumsal Tarih*, 29: 25-36.
Bali, R. (2000) *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri*, İletişim, İstanbul.
Bayur, Y. H. (1935) *Yeni Türkiye Devletinin Haricî Siyaseti*, Edebiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti, İstanbul.
Berk, B. (1947) "Kemalist! Haddini Bil ve Ağzını Topla", *Altın Işık*, 1: 9.
Berkes, N. (1997) *Unutulan Yıllar*, İletişim, İstanbul.
Beşikçi, İ. (1977) *Türk Tarih Tezi ve Kürt Sorunu*, Denge Komal, Ankara.
Bozarslan, H. (2007) "Jean Deny et la troisième congrès de la langue turque (İstanbul 1936)", *Turcica*, 39: 201-252.
Brubaker, R. (1992) *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge ve Londra.
Cagaptay, S. (2006) *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?*, Routledge, Londra.
Çakır, O. (2008) *Hatıralar, Yahut Bir Vatan Kurtarma Hikayesi: Nevzat Kösoğlu İle Söyleşiler*, Ötüken, İstanbul.
Çetik, M. der. (1998) *Üniversitede Cadı Kazanı: 1948 DTCF Tasfiyesi ve Pertev Naili Boratav'ın Müdafaası*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
Çetinsaya, G. (1999) "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of Turkish-Islamic Synthesis in Modern Turkish Political Thought", *The Muslim World*, 89: 350-376.
Çiftçioğlu, Nejdet Sançar (1952) *Türklük Sevgisi*, Tanrıdağ, İstanbul.
Çivicioğlu, A. (tarihsiz) *Türkçülük ve Gerçek Demokrasi*, Işıl, İstanbul.
Çivicioğlu, A. (1951) "Atatürkçü'leri Tanıyalım: Ahmet Emin Yalman", *Orkun*, 30: 5-7.

Deliorman, A. (2000) *Tanıdığım Atsız*, Orkun, İstanbul.

Demirkan, T. (2000) *Macar Turancıları*, Tarih Vakfı, İstanbul.

Deringil, S. (1988) *Turkish Foreign Policy during the Second World War*, Cambridge University Press, Cambridge.

Eissenstat, H. (2005) "Metaphors of Race and Discourse of Nation: Racial Theory and State Nationalism in the First Decades of the Turkish Republic" Spickard, P. (der.) *Race and Nation: Ethnic Systems in the Modern World*, Routledge, New York.

Ergin, M. (2009) "Cultural Encounters in the Social Sciences and Humanities: Western Émigré Scholars in Turkey", *History of the Human Sciences*, 22: 105-130.

Ergin, M. (2008) "Is the Turk a White Man? Towards a Theoretical Framework for Race in the Making of Turkishness", *Middle Eastern Studies*, 44: 827-850.

Ergun, S. N. (tarihsiz) *Türk Şairleri*, Cilt: 2, Suhulet, İstanbul.

Ersanlı-Behar, B. (1992) *İktidar ve Tarih*, Afa, İstanbul.

Esen, N. ve Seyhan, N. der. (2004) *Sabahattin Ali Mahkemelerde: Belgeler*, Yapı Kredi, İstanbul.

Goloğlu, M. (1974) *Milli Şef Dönemi (1939-1945)*, Kalite, Ankara.

Gönlübol, M ve Sar, C. (1989) "1918-1938 Yılları Arasında Türk Dış Politikası", *Olaylarla Türk Dış Politikası* içinde, Alkım, Ankara, 59-60.

Güngör, E. vd. (1976) *Atsız Armağanı*, Ötüken, İstanbul.

Güvenç, B. (1994) *Türk Kimliği*, Remzi, Ankara.

Hacaloğlu, Y. der. (2001) *Atsız'ın Mektupları*, Bayrak, İstanbul.

Hacıömeroğlu (1951) "Türkçülük Karşısında Atatürkçülük Bir Dâva Mıdır?", *Orkun*, 22: 3-4.

Hanioğlu, M. Ş. (2001) *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, New York.

Heper, M. (2007) *The State and Kurds in Turkey: The Question of Assimilation*, Palgrave, Houndmills-Basingstoke.

Heper, M. (1980-1) "Transformation of Charisma into a Political Paradigm: Atatürkism in Turkey", *Journal of the American Institute for the Study of Middle Eastern Civilization*, 1: 65-82.

Historical Section of the Foreign Office. (1919) *The Rise of the Turks: The Pan-Turanian Movement*, Foreign Office, Londra.

Hocaoğlu, S. Ertürk (1951) "Türkçülük ve Kemalizm", *Orkun*, 39: 3-5.

İnal, İ. M. K. (1969) *Son Asır Türk Şairleri*, Cilt: 2, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Jäschke, G. (1944) "Der Turanismus und die kemalistische Türkei" Hartmann, R ve Schell, H. (der.) *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft* içinde, Harrassowitz, Leipzig, 468-483.

Jäschke, G. (1941) "Der Turanismus der Jungtürken: Zur osmanische Aussenpolitik im Weltkriege", *Die Welt des Islams*, 23: 1-53.

Kabaklı, A. (2002) *Türk Edebiyatı III*, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul.

Kabaklı, A. (1991) *Temellerin Duruşması*, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul.

Kadıoğlu, A. (2007) "Denationalization of Citizenship? The Turkish Experience", *Citizenship Studies*, 11: 283-299.

Karal, E. Z. (1997) "The Principles of Kemalism" E. Özbudun (der.) *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, Hurst, Londra, 11-35.

Karpat, K. H. (1959) *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System*, Princeton University Press, Princeton.

Kayabek, M. (1965) "Atatürk ve Türk Milliyetçiliği", *Ötüken*, 23: 4-5.

Kemaloğlu (1947) "Milliyetçiliğin Soysuzlaştırılması", *Altın Işık*, 4: 6-8.

Kışlalı, A. T. (1996) *Atatürk'e Saldırmanın Dayanılmaz Hafifliği*, İmge, Ankara.

Koçak, C. (2003) *Türkiye'de Milli Şef Dönemi (1938-1945)*, Cilt: 1, İletişim, İstanbul.

Kohn, H. (1967) *Prelude to Nation-States: The French and German Experience, 1789-1815*, Van Nostrand, Princeton.

Koloğlu, İhsan (1947) "Partiler ve Millet", *Altın Işık*, 4: 11.

Körüklü, R. ve Yavan, C. (der.) (2000) *Türkçülerin Kaleminden Atsız*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.

Küçükömer, İ. (1969) *Düzenin Yabancılaşması*, Ant, İstanbul.

Landau, J. M. (2007) "The Dönmes: Crypto-Jews under Turkish Rule", *Jewish Political Studies Review*, 19: 109-118.

Landau, J. M. (2003) "Ultra-Nationalist Literature in the Turkish Republic: A Note on the Novels of Hüseyin Nihâl Atsız", *Middle Eastern Studies*, 39: 205.

Landau, J. M. (2002) "Atsız and Türkeş", *Journal of Turkish Studies*, 36: 132-137.

Landau, J. M. (1995) *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, Indiana University Press, Bloomington.

Laut, J. P. (2002) "Noch einmal zu Dr. Kvergic", *Turkic Languages*, 6: 120-133.

Laut, J. P. (2000) *Das Türkische als Ursprache: Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus*, Harrassowitz, Wiesbaden.

Levend, A. S. (1972) *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, TDK, Ankara.

Lewis, B. (1951) "Recent Developments in Turkey", *International Affairs*, 27: 320-331.

Maarif Vekaleti (1944) *Irkçılık Turancılık*, Maarif Vekaleti, Ankara.

Maksudyan, N. (2005a) *Türklüğü Ölçmek*, Metis, İstanbul.

Maksudyan, N. (2005b) "*The Turkish Review of Anthropology* and the Racist Face of Turkish Nationalism", *Cultural Dynamics*, 17: 291-322.

Mısıroğlu, K. (1965) *Lozan Zafermi Hezimetmi* [*sic*], Sebil, Istanbul.

Müftüoğlu, M. (2005) *Milli Şef Döneminde Çankaya'da Kabus (1944 Turancılık Davası)*, Başak, İstanbul.

Nişanyan, S. (2008) *Yanlış Cumhuriyet: Atatürk ve Kemalizm Üzerine 51 Soru*, Everest, İstanbul.

Oran, B. der. (2003) *Türk Dış Politikası*, İletişim, Istanbul.

Oran, B. (1988) *Atatürk Milliyetçiliği*, Dost, Ankara.

Önen, N. (2005) *İki Turan: Macaristan ve Türkiye'de Turancılık*, İletişim, İstanbul.

Öner, S. (1977) *Nihâl Atsız*, Toker, İstanbul.

Özdemir, C. (2007) *Atsız Bey: Hüseyin Nihal Atsız'ın Hayatı, Fikirleri ve Romanları Üzerine Bir İnceleme*, Ötüken, İstanbul.

Özdemir, H. ve Şenol, H. der. (2006) *DTCF'de Türkolojinin Öyküsü*, 1 (Kuruluş), Ankara.

Özdoğan, G. G. (2001) *"Turan"dan "Bozkurt"a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İletişim, İstanbul.

— (1996) "1930 ve 40'ların Türkçü Akımı", *Toplumsal Tarih*, 29: 1924.

— (1994) "II. Dünya Savaşı Yıllarındaki Türk-Alman İlişkilerinde İç ve Dış Politika Aracı Olarak Pan-Türkizm" Sönmezoğlu, F. (der.) *Türk Dış Politikasının Analizi* içinde, İstanbul, 357-372.

Özkırımlı, U. (2008) *Milliyetçilik ve Türkiye-AB İlişkileri*, TESEV, İstanbul.

Öznur, H. (tarihsiz) *Ülkücü Hareket: Portreler*, Cilt: 6, Alternatif, Ankara.

Öztuna, Y. (1999) *Türk Tarihinden Portreler*, Ötüken, İstanbul.

Özyıldırım, B. S. (1951) "Son Yüzyılın Tahrif Edilmiş Olan Tarihi Düzeltilmelidir", *Orkun*, 14: 13.

Parla, T. (1992) *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları*, İletişim, İstanbul.

Poulton, H. (1997) *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, Hurst, Londra.

[Ross, Sir D.] (tarihsiz) *A Manual on the Turanians and Pan-Turanianism*, Naval Intelligence, Londra.

Sançar, N. (1969) "Atatürkçülük Meselesi I", *Ötüken*, 62: 5-6.

— (1967) "Atatürkçülük Perdesi Arkasında Türklük Düşmanlığı", *Ötüken*, 48: 4.

— (1965) "Komünist Düşmanı Atatürk, Atatürk Düşmanı Komünist ve Belgeler", *Ötüken*, 20: 1-2.

— (1950) "Türkçülük Düşmanları", *Orkun*, 1: 4-5.

Saraçoğlu, C. (2004) "Ülkücü Hareketin Bilinçaltı olarak Nihal Atsız", *Toplum ve Bilim*, 100: 100-114.

Sefercioğlu, N. (2009) *3 Mayıs 1944 ve Türkçülük Davası*, Türk Ocakları Ankara Şubesi, Ankara.

Serdengeçti, O. Y. (1952) *Bu Millet Neden Ağlar*, Serdengeçti, Ankara.

Serdengeçti, O. Y. (1950) *Bir Nesli Nasıl Mahvettiler*, Ankara.

Sertkaya, O. F. (1987) *Nihâl Atsız*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Sofuoğlu, M. Z. (1966) "Tekrar Canlanmak", *Ötüken*, 35: 2.

Suver, A. (1978) *Nihal Atsız*, Su, Istanbul.

Uzer, U. (2002) "Racism in Turkey: The Case of Huseyin Nihal Atsiz", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 22: 119-129.

Uzun, M. B. (1999) "Hüseyin Nihal Atsız'dan Tahsin Banguoğlu'na", *Müteferrika*, 15: 133-138.

Üstel, F. (2004) *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II: Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim, Istanbul.

Üstel, F. (1997) *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İletişim, Istanbul.

Tahir, K. (1965) *Yorgun Savaşçı*, Remzi, Istanbul.

Tanyeri-Erdemir, T. (2006) "Archaeology as a Source of National Pride in the Early Years of the Turkish Republic", *Journal of Field Archaeology*, 31: 381-393.

Tanyu, H. (1950) *Türkçülük Davası ve Türkiye'de İşkenceler*, Erciyes, Kayseri.

Taşkın, Y. (2002) "Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği: Endişe ve Pragmatizm" Bora, T. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim, Istanbul, 618-634.

Tek, H. (2002) *Nihal Atsız*, Alternatif, Ankara.

Tetik, A. (2002) "Der sowjetische Linguist N. Ja. Marr und die türkische Sonnensprachtheorie", *Archivum Ottomanicum*, 20: 231-267.

Tunçay, M. (1981) *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Yurt, Ankara.

Tümtürk, İ. (1951b) "Atatürk Meselesi", *Orkun*, 24: 3-4.

— (1951a) "Niçin Hâlâ Hücum Ediyorsunuz Diyenlere", *Orkun*, 16: 3.

— (1950) "Millî Şuur Işığında Mülteciler Meselesi", *Orkun*, 1: 13.

Türkdoğan, B. der. (2000) *Atatürk Dönemi Türk Dış Politikası*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.

Türkkan, R. O. (1943) *Kuyruk Acısı*, Stad Matbaası, Istanbul.

Tüzün, S. (2005) *İkinci Dünya Savaşı'nda Türkiye'de Dış Türkler Tartışmaları (1939-1945)*, Fakülteler Matbaası, Isparta.

Volkan V. ve Itzkowitz, N. (1986) *The Immortal Atatürk*, Chicago University Press, Chicago.

Yaşlı, F. (2008) "Nihal Atsız ve Anti-Komünizm: Kinimiz Dinimizdir", *Bilim ve Gelecek*, 55: 58-62.

Yayla, A. (2008) *Kemalizm: Liberal Bir Bakış*, Liberte, Ankara.

Yıldız, A. (2001) *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene": Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim, İstanbul.

Yılmaz, M. (1995) "Harold C. Armstrong'un 'Grey Wolf: Mustafa Kemal, An Intimate Study of a Dictator' (Bozkurt Mustafa Kemal) Kitabı Üzerine", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 11: 721-756.

Yücel, H. Â. (1947) *Dâvam*, Ulus, Ankara.

Zürcher, E.J. (2005) "How Europeans Adopted Anatolia and Created Turkey", *European Review*, 13: 379-394.

Özel sektörde yönetici kadınların cinsiyet kimliği ve feminizm algısı*

*Nacide Berber***

Özet: Bu makalede özel sektörde yönetici kadınların cinsiyet kimliği ve feminizm algısını değerlendirmek adına; İstanbul'da yaşayan, eğitimli, orta veya üst orta sınıf, çalışma hayatında yöneticilik yapan kadın profilleri ve deneyimleri üzerinde durulmuştur. Bu kadınların cinsiyet kimliklerini nasıl kurguladıkları, feminizm algılarının nasıl oluştuğu ve bu bağlamda Türkiye'deki kadın hareketi ile ilişkilerine bakılmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda Türkiye'deki kadın hareketinin ilgili profildeki kadınlara ulaşamamasının nedenleri de bu makalenin sorduğu sorular arasındadır. Kadınlarla derinlemesine görüşmeler sonucu elde edilen bulgular çerçevesinde, cinsiyet kimliklerinin nasıl kurulduğu, özel alanlarında farkında oldukları cinsiyet ayrımcılıkları, cinsiyet rolleri ve cinsiyet ilişkilerine dair bakışları ve deneyimleri, çalışma hayatında karşılaştıkları cinsiyetçilik deneyimleri, bunlara bakışları incelenerek kadın hareketinin hangi kazanımlarından faydalanıp, hangi feminist söylemlerden etkilendiklerine bakılmaya çalışıldı. Bununla birlikte kadın hareketi ve feminizmle ilişkileri üzerinde durularak, kadın hareketi ve feminizmden ne algıladıkları, hangi noktalarda ilişki kurdukları anlaşılmaya çalışıldı. Feminist hareketten kadınlarla yapılan görüşmeler üzerinden ilgili profildeki kadınlarla feminizmin ve kadın hareketinin ilişki düzeyi sorgulandı. Çalışmadan çıkan sonuç; çalışan kadınların cinsiyet kimliklerinin ve feminizm algılarının oluşumunda Türkiye'deki hegemonik ideolojiler olan Kemalizm ve liberalizm etkisinin yoğun biçimde hissedilmesidir. Ancak bu algının ve ilişki düzeyinin değişmesi için potansiyel alanlar da mevcuttur. Cinsiyet kimliklerinin oluşumunda feminist söylemin etkin olabilmesi için çalışma hayatı ve popüler kültür feminist politikanın önemli alanlarından ikisi olarak durmaktadır.

Anahtar sözcükler: Feminizm, kadın, çalışan kadın, beyaz yakalı kadın, yönetici kadın, feminizm algısı, cinsiyet kimliği, orta sınıf kadın, Kemalizm, liberalizm, popüler kültür, çalışma hayatı

(*) İstanbul Üniversitesi Kadın Çalışmaları Bilim Dalı'nda sunduğum yüksek lisans tezimi esas alarak yazdığım bu makale, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi - Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Forumu tarafından Dicle Koğacıoğlu adına düzenlenen yarışmada üçüncülük ödülü (2012) almıştır.

(**) Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Giriş

Bu makalenin amacı, özel sektörde yönetici kadınların cinsiyet kimliği ve feminizm algısı üzerine sorduğum soruları derinleştirmek ve cevaplarını bulmaya çalışmak. Makalenin çerçevesi; İstanbul'da yaşayan, kentli, eğitimli, orta veya üst orta sınıf; çalışma hayatında on yılın üzerinde ücretli olarak çalışan ve buna paralel olarak yönetici pozisyonuna tekabül eden kadın profilleri ve deneyimleriyle sınırlandırıldı.

Anti-feminist olmasalar da feminizme, feministlere dikkat çekici bir mesafede duran bu kadınların, kadın hareketinin kazanımlarından hayatlarında faydalanmalarına rağmen kadın hareketiyle aralarındaki mesafe dikkat çekiciydi. Dünyada ve Türkiye'de birinci dalga kadın hareketinin verdiği mücadeleler sonucu alınan oy, eğitim ve çalışma hakkı, siyasal ve sosyal haklar gibi kamusal yaşamdaki eşitliğe yönelik ve ikinci dalga kadın hareketinin birey olma, cinsel özgürlük gibi özel alana dair kazanımlarından görece rahat bir şekilde yararlanıyorlardı. Bu noktada bu kadınlar, feminizmin kazanımlarıyla bireysel güçlenmelerini sağlamışlardı. Söylemlerinde Cumhuriyet dönemi yani birinci dalga kadın hareketinin egemenliği sürmekle birlikte, özel hayatlarında 1980 sonrası feminist hareketin gündeme getirdiği ev içindeki cinsiyetçi iş bölümüne, annelik-babalık rolleri arasındaki eşitsizlik, cinsel özgürlükler karşısındaki muhafazakâr tutuma yönelik bilinçli tepkilerle özel alanlarını değiştirme çabasındaydılar. Kendilerini ezilmiş kabul etmeseler de 'kurtulmuşluk' söyleminin çalışma hayatında uğradıkları cinsiyet ayrımcılıkları karşısında çaresiz kaldığı görülüyordu. Diğer yandan cinsiyet ayrımcılıklarının sessizce de olsa farkında olup, bireysel de olsa bununla mücadele ettikleri de görülüyordu. Peki bu kadınlar neden kadın hareketine bu kadar uzaklardı? İlginç olan, temas halinde bulunduğum kadınların, hareketi başlatan ve hareketin içindeki kadınlarla benzer özelliklere -iyi eğitimli, kentli, meslek sahibi ve orta sınıf- sahip olmalarıydı. Görüşülen kadınların çalışma hayatında on yılın üzerinde bir süredir çalışmış kadınlardan seçilmesinin nedeni ise; hem çalışma hem de evçalışma hayatı kıskacında deneyim biriktirmiş olmalarıydı.

Diğer cevap bulmaya çalıştığım bir soru, Türkiye'deki kadın hareketinin ilgili profildeki kadınlara ulaşamamasının nedenleriydi. Kadın hareketine yöneltilen en önemli eleştirilerden biri kitleselleşememesi olmasına rağmen çalışma hayatında yer alan ve temas içinde bulunduğum bu kadınlar gösterdi ki, hareketin pek çok kazanımı sayesinde daha çok onların hayatları değişiyordu. Buradan yola çıkarak; feminizmin, nasıl ve neden görünmez hâle geldiği de üzerinde durulan diğer sorulardı. Kadın hareketi ile ilişkisizliğin arka planında ne olduğu ve direkt ya da dolaylı ilişki ve etkileşim kurulabilecek potansiyel alanların neler olduğu da yine soru işaretlerimin yoğunlaştığı alanlardı.

Bu ilişkisizlik/ilişki haline kadın hareketi tarafından da bakıldı. 1980 sonrası ortaya çıkan ilk bağımsız feminist hareketin öncüleri ve kadın dayanışmasını,

köprüler kurma anlayışını kendilerine her daim feminist ilke edinmiş olan Gülnur Acar Savran, Aksu Bora, Şirin Tekeli ve Ayşe Düzkan ile görüşmeler gerçekleştirildi. Kadın hareketinin ilgili profildeki kadınlara, söylem boyutunda ulaşırken gerçek hayatta neden temas edemediği ve ilişki kuramadığı ya da hangi noktalarda kurduğu, temas ettiği üzerine görüşmeler yapıldı. Çünkü bu ilişki kuramama durumu, bu kadınların kadın hareketinin kazanımlarından faydalanmalarına rağmen, bütün bu kazanımları modernleşmenin doğal bir sonucu ya da Kemalizm'in onlara 'verdiği' haklar ve özgürlükler şeklinde yorumlamalarına, algılamalarına neden olabilir miydi? Ya da hayata bakış açılarını temel olarak yönlendiren liberalizmin getirdiği bireycilik nedeniyle mi yaşadıkları ayrımcılıkları kişisel deneyimlere indirgeyip sorunu bir sistem sorunu olarak göremiyor ve politikleştiremiyorlardı? Bu durum çok açık bir şekilde; 'kadının adı yok' tanımlamasının kadın hareketi ve feminizm için de geçerli olabileceğini düşündürtüp 'hareketin de mi adı yok?' sorusunu sordurtuyordu.

'Feministim' dememek bir kadın için, kadın hareketi ile hiç ilişkisi olmadığını ya da olamayacağını gösterir mi? Bir başka deyişle biraz da amacım; 'ulaştı-ulaşmadı', 'kitleselleşti-kitleselleşmedi' gibi toptancı yorumlar yapamayacağımızı göstermekti. Çünkü feminizmin kitleselleşemediği, kadınlara ulaşamadığı yolundaki iddialar, aynı zamanda feminist hareketi ve onun sözünü görünmez kılmanın da başka bir yolu gibi duruyor. O yüzden bu 'ulaşma' ve 'kitleselleşme' meselesini daha geniş bir perspektifle değerlendirmek gerekir diye düşünüyorum. Kadın hareketinin, bütün kadınlara seslenmenin yolunu bulması gerektiğini düşünürken bunun ne kadar mümkün olduğu ve gerçekleştiği, ne kadar kadının hayatını ne ölçüde ve nasıl değiştirdiği -özellikle feminist söylemin etkisiyle- sorularını bir feminist olarak önemsiyorum.

Bu amaçla yönetici kadın profilindeki on kadınla 2011 yılı boyunca, feminist yönteme uygun bir araştırma tekniği olan sohbet niteliğinde 'yarı yapılandırılmış' derinlemesine görüşmeler yapıldı. Görüşülen kadınların deneyimlerini, yaşamlarını, kadınlık durumlarını anlamaya ve yorumlamaya çalışırken; söylemlerinin, tavırlarının ve tutumlarının feminizm, toplumsal cinsiyet ve kadın hareketi ile ilintili ve ilintisiz yönlerine bakmaya çalıştım.

Görüşmeler, açık uçlu soruların olduğu, yarı yapılandırılmış, daha çok bir kontrol ve takip aracı olarak kullanılan bir rehber soru listesi eşliğinde gerçekleştirildi. Bu çalışma için görüşülen kadınların sayıları yeterli olmamakla birlikte, çalışma zamanının sınırlı olması ve birden fazla alana bakılması nedeniyle daha fazla kadınla görüşme imkânı sınırlı kalmıştır. Ancak bu noktada çarpıcı olan, sayı olarak sınırlı olan görüşülen yönetici kadınlar arasında belirgin kişisel özellikler yanında birçok deneyim ortaklıklarının da olmasıdır.

Feminist yöntemin en temel amaçları olan değişim, dönüşüm, güçlenme ve bilinçlenme; çalışma sırasında hem araştırmacı olarak kendim için hem görüştüğüm kadınlar için gerçekleştirme çabası içinde olduğum amaçlardı. Bilgi-ey-

lem-bilgi döngüsü çalışmanın temel kurgusunu oluştururken, feminist yöntemin diğer ilkeleri olan; araştırmacının hiyerarşik, otoriter ve yönlendirici olmayan bir üslubu kullanması, bilinçli bir taraflılık ve dinamik bir karşılıklı öğrenme ve yeniden kurma süreci içinde olma (Coyner, 1995: 17-23; Mies, 1995: 48-64; Stanley ve Wise, 1995: 70) çalışma sırasında diğer yol gösterici parametrelerdi. Derinlemesine görüşme metodunun yanında, katılımcı gözlemci olarak da geçirdiğim çalışma hayatı deneyimlerimi de araştırmaya kaynak olarak kullandım. Feminist yöntemi kullanarak bu araştırmayı yapmak, kadın çalışmaları yapan bir feminist olarak bana kendi evimde olma hissini verdi. Sonuç olarak bu çalışma sırasında, gördüğüm ve içinde yaşadığım gerçekliğin arkasında ve ötesinde neler olabileceğini araştırıp bulmaya, anlamaya ve yorumlamaya çalışmak temel amacımdı.

'Özel alan'da neler oluyor?

Görüşülen kadınların, genel olarak özel alanda çalışma hayatına oranla farkındalıklarının daha az, kabullenişlerinin daha çok olduğu söylenebilir. Özel alana ilişkin eleştirelliklerinin zayıf olmasının altında aile içi ilişkilerin yakın ilişkiler ve daha zor dokunulan alanlar olmasının yattığını söyleyebiliriz. Ancak bu eğilimi güçlendiren olguların temelinde, kendilerinin de çok sahiplendiği Türk modernleşmesinin özel alana dokunmayan bir proje olmasının etkisini de belirtmeliyiz. Özel alanla kurdukları ilişkiye; ilk etapta evlilikle ilgili görüşlerini sorarak bakmaya çalıştım. Daha çok aile ve toplum baskısı ve değerleri nedeniyle evlendiklerini, böyle bir zorunlulukları olmasa, birlikte ya da ayrı evlerde yaşayarak ilişkilerini devam ettirebileceklerini söylüyorlardı. Ancak çocuk sahibi olmak için evliliğin gerekli olduğunu da ekliyorlardı. Evlilikle ilgili yorumlarında, en azından söylemsel açıdan, evliliğe 'aile kurmak' ve 'bir ömür boyu yaşamak için söz vermek' gibi nedenler üzerinden değil sevdikleri, aşık oldukları erkeklerle kendi özgür alanlarını da koruyarak 'ortak bir yaşam' kurmak üzerinden yaklaştıkları görülüyordu. Bu nedenle evliliği, kendilerini bağımlı ve bağlı hissedecekleri bir alan olarak görmüyorlardı. Anlatılarında hissedilen farklı ve kendilerini özgürleştiren bir evlilik ilişkisi yaşama hallerinin ve çabalarının feminist söylemin evlilik kurumuna getirdiği eleştirel tutumdan beslendiğini söyleyebiliriz.

Eş/sevgilileriyle ilişkilerini ise; onları destekleyen ve eşit ilişkiler olarak tanımlıyorlardı. Ancak 'modern' olarak tanımladıkları ilişkilerinde, özellikle evdeki iş bölümünde toplumsal cinsiyet rollerinin hâlâ geçerli olduğu da görülüyordu. Kadınlar itici güç olmadan hareket etmeyen, yardımcı kuvvet olarak ev içinde varlıklarını devam ettiren erkeklerle birliktelerdi ve bu erkekler bir kuşak önceki erkeklerin yaptığı 'erkek işleri'nden de kendilerini muaf tutmaktaydılar. Özel alanda, kadınların değişime yönelik talepleri ve yaptırımları olsa da bu cinsiyet rollerini tamamen kıracak değişimlerden uzaktı.

Annelik ise, hâlâ onlar için de önemli bir noktada dururken, anne olmayı sorgulayan ve tercih etmeyen taraflarının ağır bastığını da söylemeliyiz. Anneliği bir statü olarak görmemeleri ve kendilerini sadece annelik üzerinden tanımlamamaları ise, feminist söylemin etkisindeki noktalar diyebiliriz. Annelik rolünün getirdiği sorumluluklardan sadece çocuğun fiziksel ihtiyaçlarının karşılanmasının ötesinde daha çok çocukların duygusal ihtiyaçlarına vurgu yapmaları ve anneleriyle kendileri arasındaki bu farkın altını çizmeleri annelik pratiklerindeki değişimlere işaretti. Daha çok çocuk bakımını evdeki ücretli, hatta yatılı bakıcılar aracılığıyla gerçekleştirirken bakıcı organizasyonunu kendileri üstleniyor ve çok azı da olsa annesinden yardım alıyordu. Anne olanlar, hamilelik sürecini ise, sağlık problemi yaşamadıkları sürece çalışarak geçirmişlerdi.

Anne olanların kimliğini, varoluşunu annelik üzerinden kurmadan yaşamaya çalışmaları, anne olmayanların bunu mutlaka varılması gereken bir hedef olarak tanımlamamaları, görüşülen kadınların erkek egemen toplumun tanımladığı kadın kodlarının dışına çıktıklarının belirgin işaretlerini oluşturuyor. Bu durum doğrudan ilişkiye girmedikleri feminist hareketin, onların üzerindeki söylemsel gücünün bir göstergesi diyebiliriz. Çocukların cinsiyetçi yaklaşımlarla yetiştirilmemesi gerektiği yönündeki duyarlılıkları da diğer bir göstergeydi.

Annelik ve babalık rolleri ayrıştırmasının olmaması ve çocuk bakımının paylaşılması gerektiğini söyleseler de hâlâ daha çok sorumluluğun kadınlarda olduğunu görüyorduk. Bununla birlikte babalık rollerinde de yetersiz de olsa değişimler olduğunu söylemek gerekiyor. Ancak annelik ve babalık rollerindeki değişimlerin ev içindeki rollerdeki değişimlerden daha da az olduğunu da görüyorduk. Görüşülen kadınlara göre; annelik ve babalık rollerindeki değişimlerin nedenleri kadının yoğun çalışma temposu ve modernizm etkisiydi.

Kadına yönelik şiddetle ilgili olarak; Türkiye'deki kadına yönelik şiddetin çok yüksek oranda var olduğunun ve eğitim, politik görüş ve sınıfın bu durumda bir farklılık yaratmadığının altını çiziyorlardı. Kendilerinin fiziksel şiddet yaşamadığını ancak yaşasalardı "ilk işlerinin boşanmak olacağını" ve buna ne evde ne de iş yerinde hiç tolerans göstermeyeceklerini söylüyorlardı. Bununla birlikte psikolojik şiddetin varlığını hayatlarında çok hissettiklerini, özellikle iş yerinde olmakla birlikte özel hayatlarında da buna çok daha rahat maruz kaldıklarını ve bunun kendi sosyo-kültürel çevrelerinde daha yaygın olduğunu belirtiyorlardı. Aynı şeyleri kadına yönelik taciz için de söyleyip kendi hayatlarında fiziksel tacizi sokak haricinde çok da yaşamadıklarını ancak psikolojik tacizin çok hayatlarının içinde olduğunu belirtiyorlardı. Görüşülen kadınların hayatında birçok ayrımcılık şeklinin biçim değiştirdiği gibi, yine yasal sınırlandırmalar ve hayatlarında modernizmin belirleyici etkisiyle, fiziksel şiddetin ve tacizin yerini görünmez ve belirsizlikler içinde salınan psikolojik şiddet ve tacizin aldığını görüyorduk.

Görüşülen kadınların feminist söylemden etkilendiğini ve farkında olmasalar ya da bunu 'modernizm etkisi' olarak yorumlasalar da, hayatlarını bu söylem üzerinden sorgulamaya ve şekillendirmeye çabaladıklarını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Kemalizm'in 'kurtulmuş kadın' söylemi ve liberalizmin bireycilik etkisi, feminist söylemin izlerini gölgelemekte; bu yüzden bütün bu maruz kaldıkları ayrımcılıkların farkında olsalar da bunu ne bir sistem sorunu olarak görmekteler ne bir kadın mücadelesi ne de bir kadın dayanışması perspektifinden bu konuya bakmaktalar. Feminizm ise; asıl buraya müdahale etmekte ve yaşananların bütün kadınların ortak, erkek egemen sistemden kaynaklı sorunları olduğuna işaret etmekte. Kaynağını Kemalizm ve modernizm olarak bilseler de, feminizm aslında onlara dayanacak, güçlenecek birçok alan açmakta ve bireysel de olsa mücadele etme gücü ve bilinci sağlamaktadır. Ancak burada yine mücadele etmelerinin önünde içselleştirdikleri cinsiyetçi roller ve sorumlulukların durduğunu da belirtmeliyiz.

Diğer önemli bir nokta; kentli, iyi eğitimli, meslek sahibi ve iyi gelir sahibi çalışan kadınlar olarak, bireysel güçlenmelerini sağlamış ve kendi kurtuluşlarını gerçekleştirdiklerini düşünmeleri nedeniyle, hem toplumla hem de kadınlarla sınırlı ilişkiler kurmalarıdır. Ancak hem özel alanda hem de çalışma hayatında anlattıkları hikâyeler aslında 'kurtulmuşluk' halinin gerçekleşmediğini ve aslında bu histen kaynaklanan bir kendi haline körleşme durumu ya da bu durumun bir yanılsamadan ibaret olduğunu gösteriyordu. Görüşülen kadınlar, 'hümanist' olduklarını ve insanı temel aldıklarını söyleseler de anlattıkları ve yaşadıkları hikâyeler aslında ilk olarak ve hâlâ kadın olduklarının göstergeleriydi.

Evlilikle daha az hissettikleri ancak hamilelikle ve çocuk sahibi olunca daha da artan çalışma hayatında kadın olma durumları ise, yaşadıkları sorunların artmasına ve hem özel hem de çalışma hayatında cinsiyetlerine dair önemli bir yüzleşme yaşamalarına neden oluyordu. Hamilelik sürecine kadar dezavantajlı duruma düşmemek için cinsiyetlerini hep arka planda tuttukları için ayrımcılık yaşamadıkları yanılsamasına düşerken; hamilelik süreciyle kadın oldukları, çalışma hayatında ve özel alanlarında daha açık gün yüzüne çıkmış, hem çalışma hayatında hem de özel alanda hayatlarının en zorlu dönemlerini yaşamaya başlamışlardır. Hayatlarındaki erkeklerle de kurdukları yaşamın çok da 'ortak olmadığını' fark edip özellikle hamilelik sonrası evdeki iş paylaşımlarının eşitsizliğini ve 'yardım' değil 'paylaşım' istediklerini satır aralarında dile getirmişlerdir.

Çalışma hayatı: Feminist söylemin gücü ve ilhamına hoşgeldiniz!

Görüşülen kadınların kamusal alan olarak en çok var oldukları çalışma hayatında ezilme, ayrımcılık ve eşitsizliğe maruz kaldıklarına dair bir farkındalık içinde olduklarını ve çalışma hayatlarındaki bu deneyimlerini özel hayatlarındaki

deneyimlerden hem daha çok, hem de daha net dile getirdiklerini söyleyebiliriz. Bununla birlikte görüşülen kadınlar çalışma hayatında uğradıkları ayrımcılıklara karşı bireysel düzeyde de olsa mücadele yöntem ve stratejileri geliştirmeye de çabalamaktadırlar.

Kadınların işgücü piyasasına katılımının artmasıyla olumsuz sonuçları da oluşmaya başlamış ve özel alanda toplumsal cinsiyet rollerinin hiçbir değişikliğe uğramaması, kadınların birçoğu için yaşam koşullarını daha çok ve farklı biçimlerde ağırlaştırmıştır. Ancak özel sektörde ücretli olarak çalışan bu kadınlar için, uzun süreli ve yoğun çalışma koşulları yanında çalışma hayatında edindikleri yüksek statüler ve aldıkları yüksek ücretler; özel hayatlarındaki toplumsal cinsiyet rollerinin değişimini -yeterli olmasa da- zorlamakta ve bu durum feminist hareketin görüşülen kadınlara ulaşan söylemleri ile birleşince olumlu kazanımlar elde etmelerini güçlendirmektedir. Ve fakat apolitik olmaları ve liberalizmin bireycilik etkisi, hem özel alana hem de çalışma hayatına dair taleplerini geliştirirlerken örgütlü ve sistematik olmaları önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir.

Görüşülen kadınların tümünün, feminist söylemin çalışma hayatındaki ayrımcılıklara yönelik söylemlerinden, kendi deneyimlerinden de yola çıkarak haberdar olmaları önemlidir. Bir diğer önemli nokta; çalışma hayatında kadın hareketinin itici güç olmasıyla kadın-erkek eşitliğine ve cinsiyetçiliğe dair alınan önlemlerin, Türkiye için kağıt üzerinde kalması ve uygulamadaki sıkıntıların çalışma hayatında büyük ölçüde sürmesidir.

Görüşülen kadınların çalışma nedenleri sadece ekonomik kaygılar değildir. Feminizmin kadınları birey olarak güçlendirme yönündeki söylemlerinin etkisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İlk etapta çalışma nedenlerini yaşam standartlarını düşürmemek, hayatlarını kazanmak ve ilerideki hayatlarını garanti altına almak gibi ekonomik nedenlerle açıklasalar da çalışmanın kendileri için bir amaç olduğunu da hemen belirtiyorlardı. Ekonomik kaygıları olmasa bile; istedikleri alanlarda ve daha rahat koşulları olan işlerde çalışmaya devam edeceklerini söylüyorlardı. Bu nedenle, çalışmayı bir amaç olarak ve birey olmanın bir parçası olarak görmekteydiler diyebiliriz.

Çalışma hayatının dışı bizi içi onları yakar

Görüşülen kadınlar, çalışma hayatındaki birçok ayrımcılığın farkındaydı. Kadınların mesleki yükselme problemi yaşamaları, aynı statüde kadın ve erkek yöneticilerden bilgi, deneyim açısından farklı beklentilerin olması, erkek çalışanlar arasında birbirlerini tolere etmelerini sağlayan özel ilişki ağlarının ve dilin olması, evlenme ve doğum yapma gibi özel yaşamlarına dair kararları nedeniyle işe alımlarda ikinci planda tutulurlarken işten çıkarmalarda ilk planda olmaları ve kadınların aleyhine belirlenen düşük ücretlendirilmelerden bahsediyor-

lardı. Görüşülen kadınlardan biri, çalışma hayatında maruz kaldığı ayrımcılıkları bir nefeste şöyle özetliyordu:

> "Bir; hiçbir zaman erkek iş arkadaşlarım kadar maaş almadım. Yüzde yüz eminim, çünkü bu yüzüme de söylendi. Evlenmeden önce, 'evlenip gidecek, buna çok fazla yatırım yapmaya gerek yok, çok uzun vadeli bir şey olamaz', dendi. Evlendikten sonra da, 'Çalışsa çocuğu olacak, motivasyonunu kaybedecek' gibi bir bakış açısı hâkimdi. ... "

Görüşülen kadınlardan biri, çalışma hayatında cinsiyet ayrımcılığını fark etmesi açısından kendisi için dönüm noktası olan hamilelik döneminde yaşadıklarından şöyle bahsediyordu:

> " ... O dönemde anladım, demek ki kadın olduğum için bazı şeyler başıma gelebiliyormuş. Erkek olmuş olsaydım muhtemelen böyle bir olay olmayacaktı. Zaten bir hafta sonra işe dönmüş olacaktım ve çocuğu anneye kakalamış olacaktım. Dolayısıyla işimi kaybetmeyecektim ve müdürle o pozisyona düşmeyecektim. Hatta belki kutlamak için içmeye gidecektik, başka türlü olacaktı. ... Ben o dönem demiştim ki eğer kadınlar yerine erkekler doğursaydı doğum izni üç yıl olurdu ve paralı olurdu, aynı pozisyondan geri dönerdin. Bundan kesinlikle emindim. Terfi verilirdi, 'Sen çok zor bir şey geçirdin ve işe geri dönmek istiyorsun' diye. ... "

Finans sektöründe çalışanlar ise, kadınların bu ayrımcılık risklerini bildikleri için, evliliklerini, hamileliklerini planladıklarından ve ayrımcılığa uğramamak adına stratejiler geliştirdiklerinden bahsediyorlardı. Önemli bir diğer örnek, hamilelik döneminde yapılan bir ayrımcılığın performans değerlendirmelerinde gerçekleşiyor olması üzerineydi. Hamilelik izninde olan bir kadının bütün bir yıl üzerinden değerlendirilip buna paralel olarak düşük performans sonuçlarıyla karşılaşabiliyordu.

Bu ayrımcılıkların nedenini ise; erkeklerin strateji oluşturmayı, lobiciliği ve network kurmayı daha iyi bilmeleri, buna karşın kadınların politikayla az olan ilişkileriyle açıklıyorlardı. Hukuksal sistemden ziyade daha çok zihinlerdeki cinsiyetçilik nedeniyle kadınların yönetim seviyelerinden ve çalışma hayatından elendiğini belirtiyor ve yaş kademesi, tecrübe seviyesi yükseldikçe kadınların oranının düştüğünü, krizler nedeniyle kadın sayısının azaldığını ve işten ilk çıkarılanların hep genç kadınlar olduklarını söylüyorlardı.

Zehra Arat (1998: 303), Türkiye'de istihdam alanında düşük sayıdaki kadın yöneticilerin özelliklerini şöyle sıralar: Kontrollü bir kadınsı görüntü, ön plana çıkmamak, feminist olmamak, güçlü kişiliğe, başarı güdüsüne ve daha çok evli, az da olsa çocuk sahibi olmaktır. Görüşülen kadınların da benzer özeliklere sahip olduklarını iç rahatlığıyla söyleyebiliriz. Arat (1998: 304) bunlara ek olarak, oyunun kuralına göre oynayan kadınların yükseldiğini, çok çalışmak ve iyi eğitimli olmalarının şart olduğunu belirtir ki yine bu tespit de görüşülen kadın-

ların anlattıkları hikâyelerle paralellikler taşımaktadır. Yine Arat'ın (1998: 312) belirttiği gibi; bu kadınlar, toplumun kadınlardan beklediği pasif rollerin ve cinsiyete bağlı belirlenmiş değer yargılarının dışına çıkmakla birlikte, bu özelliklerini kullanış biçimleri, erkek değerlerine karşı çıkmaksızın bireysel başarılarını destekleyecek şekilde gerçekleşmiştir.

Türkiye'deki çalışma hayatında kadın-erkek çalışan oranları, sektör olarak kadınların hizmet sektöründe daha ağırlıklı olarak çalıştıklarını gösteriyor. Bu da bize kadınların özel alanda olduğu gibi kamusal alanda da 'hizmet etmeye' devam ettiklerini ve özel alandaki cinsiyet rollerinin çalışma hayatındaki pozisyonlarını da etkilediğini gösteriyor. Görüşülen kadınlardan biri kadınların ağırlıklı çalıştığı ve kadınların tercih edilmediği belirli mesleklerin olmasına karşı çıkışını şöyle anlatıyordu:

> " ... Fabrika müdürleri hep erkek, neden bayan olamıyor hiç anlamış değilim. Şöyle ki, aranan pozisyondaki özelliğe bağlı gerçekten bir mantığı varsa olabilir. Ama mesela fabrika müdürü bayan olmaz diye bir şey kabul etmiyorum. Onlar da şöyle açıklıyorlar; 'gerekiyorsa makinenin altına bile yatıyor.' Hiç görmedik bir erkeğin makinenin altına yattığını, bu bir yalan. Hepsi yönetici odasında oturuyor, raporları alıp değerlendiriyor; bunu biz de yapabiliriz. Sonuçta bakım müdürün var senin üretim sahasında, bütün bölümlerin müdürü var. Birisi makinenin altına yatacaksa o sen olmuyorsun zaten o titrde. ... "

Mesleki kimlikleri kendilerini tanımlamada hâlâ önemli bir yerde durmakla birlikte, kendilerini tanımladıkları tek alan değil. Görüşülen kadınların birçoğu, ağırlıklı olarak kendilerini tüm kimliklerini kapsayan bir yerden tanımlarken; yapılan yorumlar arasında ev içi emeğin görünmeyen değeri ve zorluğu da yer alıyordu. Çalışmaya başlayarak kamusal alana çıkan kadınlar ev işlerini yapmaya devam etmekle birlikte kamusal ve özel alandaki 'erkek işi' denilen işleri de -alışveriş, evrak işleri, tadilat vb.- üstlenmeye başlıyorlardı. Artık hem evden hem sosyal yaşamdan sorumlu haldelerdi. Ev işlerini ücretli yardımcılarla paylaşırken; Aksu Bora'nın deyimiyle 'yuva işleri' diyebileceğimiz yeni özel alan sorumluluklarını kendileri yükleniyorlardı. Yuva işleriyle kadınlar kendi hayatları dışında eşleri ve çocuklarının da hayatlarını organize ediyorlardı. Ve çoğu, kadının özel hayatının çalışma hayatında belirleyici bir unsur olduğu, bir kadının özel alanında paylaşım ve uygun koşullar varsa çalışma hayatında da ilerlemesinin daha rahat olacağı, aksi takdirde "kapitalist düzende kadının başarılı olamayacağını" belirtiyordu.

Çalışma hayatına ilişkin anlatılar, kadınların 'feminist bilinçleri'nin gelişmiş olduğunu gösteriyordu diyebiliriz. Görüşülen kadınların, çalışma hayatında karşılaştıklarını söyledikleri ayrımcılıkları şöyle sıralayabiliriz: İşe alım ve son verişlerdeki cinsiyetçi bakışlar, istihdam alanında kadın sayısının düşüklüğü, kadınlar aleyhine olan ücret düşüklükleri, mesleki yükselmelerde karşılaştıkları engeller, kadınların belli iş kollarına, departmanlara yönlendirilmesi ve bura-

lardaki ücret ve itibar düşüklükleri, aynı statüde çalıştıkları erkeklerden farklı muamelelere maruz kalmaları. Feminist hareketle direkt ilişkileri olmamalarına rağmen, bu ayrımcılık uygulamalarından bahsederken, feminist sözle son derece paralel düşüncelere sahip olmalarını, feminist hareketin ve söyleminin görünmeyen başarısı ve kadınların deneyimlerinin feminizmle buluşması olarak düşünebiliriz.

Çalışma saatlerinin uzunluğuna rağmen, sosyal güvencelerinin olması, iş yeri koşullarının iyi olması, meslek tatminlerinin olması ve ücretlerinin yüksek olmasının çalışma hayatına hâlâ olumlu bakmalarında önemli bir etken olduğunu görüyoruz. Aynı zamanda kadınların çalışma hayatında görece iyi koşullara ve iyi ücretlere sahip olmaları özel alandaki konumlarını da olumlu yönde değiştirmek açısından da itici bir güç. Bell Hooks'un (2000: 51-54) da belirttiği gibi, çalışmanın kadınları erkek egemenliğinden kurtarmadığı ve özgürleştirmediği aşikârken; yüksek ücretler alan ve ekonomik olarak kendine yetebilen kadınların özgürleşmeyi seçtiklerinde erkek egemen ilişkileri sürdürmeme ihtimal ve imkânlarının yüksek olması, görüşülen kadınların içinde oldukları durumu da açıklamaktadır. Hooks (2000: 51-54), feminist düşünceyi kabul edip kadınların özgürleşmeyi seçtiklerinde erkek egemen ilişkilerden tamamen bağımsız olamasalar da tamamen bağımlı olmalarının da zorlaştığını, kadının özgürleşmesi için ekonomik kendine yeterliliğin kadınların özgürleşmesindeki önemini yadsınamayacağını söyler. Bu değerlendirme görüştüğüm kadınlar için de geçerli olmakla birlikte, bireycilik ve politik olmama halleri de önlerindeki en önemli engeldir. Yüksek ücretli işlerde çalışmaları önemli bir avantajken; en büyük handikapları olan çalışma saatlerinin uzunluğu politize olmalarının önündeki önemli engellerden bir diğeridir. İpek İlkkaracan (1998: 287); görüşülen kadınlar profilindeki kadınların çalışma koşullarının -fiziksel koşullar, sosyal güvence, ücretler vb.- en iyi olan çalışan kadın grubu olduğunu ancak 'cam tavan' ve cinsel taciz gibi sorunların çalışma hayatlarında canlarını en çok yakan konular olarak hâlâ önlerinde durmaya devam ettiğini belirtir. Bu tespit de, görüşülen kadınların çalışma hayatında yaşadıkları ve en çok üzerinde durdukları ayrımcılık noktalarıyla örtüşmektedir.

Yıldız Ecevit (1998: 268), kadın emeğinin ortak niteliklerini şöyle sıralar; ucuz ve yedek iş gücü olma, işe alım ve son verişlerde ayrımcılıkla karşılaşma, uzun dönemli güvenceden yoksun olma, kolay vazgeçilebilir ve piyasa dışına atılabilir olma, toplumsal cinsiyet rollerinin devamı ve emek yoğun işlerde tercih edilme, en düşük statülerde çalıştırılma ve meslek içi eğitim ve mesleki yükselme imkânlarından faydalandırılmama. Görüşülen kadınların anlatılarında kadın emeğine dair saydıkları özellikler ve yaşadıkları deneyimler düşünüldüğünde yönetici pozisyonunda çalışan bu kadınlar için de Ecevit'in (1998) saydığı kadın emeği özelliklerinin hâlâ geçerli olduğu açıktır. Söz konusu kadın emeği olunca statünün çok da farklılık yaratmadığını söyleyebiliriz.

Çalışma hayatının ağır koşullarının, görüşülen kadınların hem özel alandaki hem kamusal alandaki varlıklarını sorgulatan bir yönü var. Çünkü çalışma tempoları arttıkça ve evle iş arasındaki kıskaç daraldıkça kimi zaman çalışma hayatında kimi zaman özel alanlarında geri adım attıklarını söylerlerken, özel alandaki geri adımların ev içindeki rollerin değişimlerine etki ettiği de bir gerçek. Fakat liberalizmin bireycilik etkisiyle bütün bu ayrımcılıkları bir sistem sorunu olarak göremedikleri için mücadelelerini bireysel düzeyde gerçekleştiren bu kadınlar yoruluyor, zorlanıyor ve sonuç olarak kabullenmeyi daha çok seçiyorlar diyebiliriz.

Sonuç olarak, kadın hareketinin bu kadınlarla ilişkiye geçmesi için çalışma hayatında deneyimledikleri cinsiyetçi uygulamalar, ayrımcılıklar ve bunlara dair farkındalıklar bir negatif ortaklık kurma potansiyeli olarak durmaktadır. Bunda çalışma hayatındaki cinsiyetçiliğe ilişkin -yine genelleme yapmak istemeden de olsa- belirgin bir bilince sahip olmalarının önemli bir etkisi vardır. Dolayısıyla kadın hareketinin çalışma hayatında kadınların ücretli olarak çalışmaları önündeki engelleri, sorunları ve yapılan ayrımcılıkları görüşülen kadınlar profilini de kapsayacak şekilde dile getirmesi, bu kadınlara söylemsel boyutta ulaşmayı güçlendirmekle birlikte, ilişki kurma ve kadın dayanışması için ortaklık oluşturmak için de etkili olacaktır. Ancak burada önemli olan diğer bir nokta; bu kadınların çalışma hayatlarındaki bilinci özel alandaki ilişkilerine taşıyıp taşıyamayacakları ve bunu bir sistem sorunu olarak görüp politik bir özne haline gelip gelemeyecekleridir.

Kadın harekeri ve feminizmle halleşme

Görüşülen kadınlar, Medeni Kanun'daki değişimler, evlilik içi tecavüzle ilgili düzenlemeler, evlendikten sonra mal ve mülk ayrımı, kadının isteği üzerine kendi soy ismini taşıma hakkı, çalışma hayatına giriş ve eğitim haklarına ilişkin ve "hayat kadınlarına tecavüzde indirim" yapılmasına karşı yapılan değişikliklerden haberdarlardı. Kadın hareketine dair hatırladıkları eylem ve kampanyalar ise; genel olarak feminist hareketin 1980 sonrası ilk ve en çok ses getiren eylemleriydi. Kadınların güçlendirilmesine dair; bütün kadınlara ulaşabilecek, "geniş bir kadın çatı örgütünün" kurulması ve "sıradan kadınlara da seslenecek" bir yapılanmanın olması, bu süreçte medyanın aktif olarak kullanılması, karar mekanizmalarında daha fazla kadının yer alması gerektiğini ve "Doğu'da bunun eğitimle gerçekleşebileceğini", kadınların eğitimle ve çalışma hayatına katılmalarıyla güçlendirilebileceklerini söylüyorlardı. Görüşülen kadınların yorumlarındaki ortak nokta; eğitim, ekonomik bağımsızlık ve girişimcilikken, dayanışmadan ve özellikle 'kadın dayanışması'ndan hiç bahsetmemeleri dikkat çekiciydi. Üzerinde durdukları güçlenme ve 'kurtulma' yöntemlerinin liberalizmin etkisindeki kurumsal çözümler ve bireycilik etkisindeki bireysel güçlenme yöntemleri olduklarını görüyorduk.

Görüşülen kadınların, zihinlerindeki feminizm algısının yine daha çok liberal feminizm etkisi altında olduğu görülmekle birlikte, köktenci feminizme dair nüveler de barındırdığı görülüyordu. Feminizm eğer "erkek düşmanlığıysa" bunu kabul etmediklerini ancak onun dışındaki fikirlerini kabul ettiklerini, pozitif ayrımcılık uygulamalarını, feminizmi ve feminist mücadeleyi desteklediklerini ancak bir taraftan "reaksiyoner bir imajı" olduğu için de mesafeli durduklarını söylüyorlardı.

Görüşülen kadınların yorumları, Hooks'un (2000: I-II) da 'Feminizm nedir?' sorusunu yönelttiği kadınlardan aldığı cevaplarla benzerlikler göstermekte ve görüşülen kadınların da kendi feminizm tanımları, feminizmi haklar ve eşitlik mücadelesinden ibaret algıladıklarını göstermektedir. Kadınların öznel durumlarını görmezden gelen eşitlik mücadelesini ve dolayısıyla aslında liberal feminizmi eleştirirken, bir taraftan da "eğitim, eğitim, eğitim" diyerek yine liberal feminist söylemin etkisinde olduklarını bir kere daha gösteriyorlardı.

Bununla birlikte; görüşülen kadınlar anlatılarındaki "feminizmin olumsuz imajı"nı daha çok erkeklerin yarattığından ve bunun feminizmin güçlü taraflarını yok etmek için yapılabildiği ihtimalinden bahsediyorlardı.

Hem fikir oldukları ve yaptıkları tanımlama daha çok liberal ve Kemalizm etkisindeki feminizmin tanımına ve söylemlerine tekabül ediyor; olumsuzladıkları ve ortaklık kuramadıkları feminizm tanımı ise 1980'ler sonrası ikinci dalga feminizmin etkisiyle Türkiye'de oluşmaya başlayan bağımsız ve köktenci feminist hareketin söylemi ve tanımı oluyordu. Ancak görüşülen kadınların hiçbirinin yaptıkları birçok 'elitist' yoruma rağmen 'kadın düşmanı' bir söyleme sahip olmadıklarını da belirtmeliyim. Feminizm tanımları tartışılabilir olsa da kimi kendini feminist olarak tanımlamakta, kimi 'feminizan' yönleri olduğunu, kimi feminizm destekçisi olduğunu söyleyip hemen hepsi feminizmin karşısında yer almadığının altını çiziyordu. Aslında durdukları nokta, feminizmin etki alanı içindeydi ki sorulara vermeye çalıştıkları cevaplarda; 'feminist doğru cevabı' verme kaygıları, en azından zihinlerinde feminist söyleme uygun bir cevap aradıklarını ve feminist söylemi dikkate değer bulduklarını gösteriyordu. Bununla birlikte feminist bakış açısını hayatlarının her alanında uygula(ya)madıkları ve hayata sürekli buradan bak(a)madıkları da açıkça görülüyordu.

Kadın hareketiyle ilişkilerine baktığımızda; genel olarak kadın hareketiyle bir ilişkileri olmadığını görüyoruz. Olmasını istedikleri kadın hareketi tanımının -'yumuşak, uzlaşan ve çatışmayan'- daha çok sistem içi bir feminizmden beslendiğini görüyoruz. Bu yaklaşım, bütün görüşülen kadınların hayatlarındaki cinsiyetçi tüm ayrımcılık ve ezilme şekillerine karşı geliştirdikleri tavırla da örtüşüyor. Bu yüzden görüşülen kadınların çoğu evde hâlâ 'kadınlık rolleri'nin gereklerini yerine getirirken bunun bir cinsiyetçilik, ayrımcılık olduğunu bilseler de "çok da dert etmediklerini", "büyütmediklerini" söyleyip çatışmacı bir tavır geliştirmediklerini ifade ediyorlardı. Kadın hareketiyle ilişkilerinin olmaması-

nın nedenini çalışma hayatı nedeniyle "enerjisizlik" ve "vakitsizlik" olarak belirtiyorlardı. Görüşülen kadınlardan birinin kadın hareketiyle ilişkisi olmaması noktasında kadın hareketine yönelttiği eleştiri ise şöyleydi:

> "Açıkçası böyle bir hareketi belirli bir kesim yapıyorsa bile bana ulaştılar mı, hayır. Ben bu bilgilerin çoğunu üniversiteden öğrendim veya kendi ilgimle. Bak işte bir tane böyle bir topluluk var –KEİG- ama mesela ben koptum. Şu anda onlar ne yapıyorlar hiçbir fikrim yok. Medyada çok fazla yer almıyorlar. Mesela Mor Çatı, bir dönem o kadar çok ilgiyle izledim ki şu anda ne durumdalar hiçbir fikrim yok. Ne kadar başarıya ulaştılar, bu konuda kimlerden nasıl destek alıyorlar, şu andaki kapsamı ne, hiçbir fikrim yok. Böyle hareketler başladı ama ne kadar sağlam takip ediliyor, açılımları ne kadar geniş ve büyük bilmiyorum. Şu anda ben mesela sadece bu tür faaliyetler olarak, asıl amacı bu olmayan Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği ve Türkan Saylan'ın ismini duyuyorum ama Türkan Saylan bunları feminizm altında yapmadı ki. ... Diğerlerinin sesleri o kadar yok oldu ki. Feminist hareket var mı, ne yapıyorlar, kimler yapıyor, kapsamı nedir derseniz; bana ulaşan bir şeyler yok. Mobing'e maruz kaldığını söyleyen bir çalışanın hayatında böyle bir kuruluş var mı? Yok şu anda. Kim sahip çıkıyor böyle bir şeye, nasıl yapıyor?"

Görüşülen kadınlar, çalışma hayatında karşılaştıkları sorunlar üzerine birtakım kampanyalar, örgütlenmeler olsa; çalışma koşulları nedeniyle ne kadar gerçekleştirebilirler soru işareti taşısa da içinde olmak isteyeceklerini, böyle bir noktadan ilişki kurabileceklerini söylüyorlardı. Yakın durdukları ve en çok haberdar oldukları tek feminist örgüt Mor Çatı iken, ilişki kurdukları ve haberdar oldukları kadın örgütlerinin daha çok hareketin, liberal ve Kemalist söylemin etkisindeki bileşenleri ve bazı kadın sivil toplum kuruluşları olduklarını anlıyoruz. Feminizme ve kadın hareketine bakışlarına hâkim olan 'somut', 'proje bazlı' ve 'girişimcilik ölçeğinde' yaklaşımları, kadınların somut ve pratik ihtiyaçlarına yanıt veren kadın hareketinin eylemliliklerinin asıl dikkatlerini çeken ve ilişki kurabilecekleri, destekleyebilecekleri alanlar olduklarını gösteriyordu. Feminizmin uzun vadeli, köktenci ve stratejik ihtiyaçlarıyla ve mücadelesiyle ilişki kurmaya mesafeli oldukları açıktı. Bu kazanımlarla hayatlarını değiştirirlerken bunları 'sonuçsuz uğraşlar' olarak değerlendiriyorlardı. Destekledikleri nokta; yine liberal ve Kemalist feminizmin 'yardım derneği' modelini andırıyordu.

Burada etkili olan diğer bir nokta; görüşülen kadınların 'profesyonellik' anlayışlarının da bu bakış açısındaki rolüdür. Kapitalist çalışma disiplini içinde 'hedef odaklı' ve 'proje bazlı' çalışma şekillerine tabi olmaları kendi hayatlarını düzenlerken etkili olduğu gibi, çalışmanın sınırlarını aşan bir araştırmayı gerektirmekle birlikte, kadın hareketine bakışlarında ve çözüm önerilerinde de bunun etkili olduğu söylenebilir. Bu noktada Gökçe Bayrakçeken Tüzel (2009: 37-38), erkek egemen ilkeler çerçevesinde yapılanan Kemalizm'in, Kemalist reformlar ve Cumhuriyet ideolojisi nedeniyle meslek sahibi kadınların var olduğu atmosfer üzerinde önemli bir etkisi olduğunu belirtir ve diğer bir etken olarak da 'pro-

fesyonelizm'in altını çizer ki bu da erkek egemen sistem içinde yapılanmış bir ideolojidir. Tüzel'in (2009) yapmış olduğu profesyonelizm tanımı içinde, "somut problemlere uygulanır ve problem çözücü olması" kısmının görüşülen kadınların kadın hareketine ve cinsiyet eşitsizliğine dair ürettikleri çözüm önerilerinde ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlara ek olarak; Tüzel'in (2009: 39) belirttiği, profesyonel mesleklerin vazgeçilmezliği ve biricikliği tespitinin yine görüşülen kadınların 'kurtulmuş kadın' hallerini pekiştirdiğini de söyleyebiliriz.

Görüşülen kadınlardan biri, nasıl bir kadın hareketi istediğini ise; liberal feminist harekete radikal feminist bir eleştiri getirerek şöyle anlatıyordu:

> " ... Bizde kadın hareketi daha çok, bu vakıflardaki yapıyı da ben çok tasvip etmiyorum; okumuş, iyi eğitim görmüş, belirli ekonomik seviyeye gelmiş bir grup kadın bir araya geliyor ama çoğunun yöneldiği ilk alan kültür seviyesi düşük, varoştaki, okuma yazması olmayan, doğudaki kadınlar dediğimiz hedef kitleler oluyor. Dolayısıyla da o zaman ne oluyor, iyi okumuş bir grup kadın bir araya geliyor buradaki kadın şeyini güçlendirmek için bir şeyler yapıyor ama bu taraftaki eğitimli, güçlü, ekonomik katkısı olan bir kadının da hayatında belki problemler var, sorunlar var. Bunlar sanki şu andaki bizim kadın hareketimizde öncelikli sorun değilmiş gibi ve bu kadın hareketinin yaygınlaşamamasının, bana ulaşamamasının nedeni. Ben ilk etapta o hedef grubun içersinde hedef grup olarak da, bu hareketin içersinde katkı sunabilecek kişi olarak da düşünülemiyorum. ... Benim kitlemde hem grup içinde olabilecek hem hedef kitle olabilecek bir kesim de var belki ama öncelik o olamıyor."

Bu eleştiri, temel olarak daha önce de belirttiğim gibi daha çok haberdar ve etkisinde oldukları liberal/Kemalist feminizm üzerinden yapılan bir eleştiri olmakla birlikte radikal feminist bir söylem içermesi açısından önemlidir. Görüşülen kadınların hareketle ilişki kuramamasında, hegemonik iki ideoloji olan Kemalizm ve liberalizm etkisiyle içinde oldukları apolitiklik ve bireyci tavırlar, çalışma koşullarının ağırlığı çok önemli parametreler olsa da, bütün bunlara rağmen kendisinin de –eğitimli, meslek sahibi vb.- bir kadın olarak cinsiyeti nedeniyle yaşadığı sorunları olduğunu kabul etmesi ve bununla mücadele eden tarafta da olabileceğini söylemesinin önemli bir veri olduğunu düşünüyorum.

Görüşülen kadınlar siyaseti ise; boş vakitte ya da emeklilik döneminde yapılacak bir iş olarak görmekle birlikte, siyaseti takip etmeyi, üzerine okumayı ve fikir sahibi olmayı sevdiklerini belirtiyorlarken siyasete dair hiçbir eylemliliklerinin olmadığı ortaya çıkıyordu. Bu noktada, siyaseti kurumsal olarak algıladıklarını ve hâkim siyasal partiler üzerinden geliştirdikleri bir söyleme sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bu da, siyasete dar anlamda baktıklarını ve siyaseti en geniş anlamıyla hayatın her alanına yayılmış bir araç olarak görmediklerini gösteriyor. Ve fakat içinde bulundukları kapitalist çalışma koşulları nedeniyle bu dar anlamdaki siyaset içinde bile faal olmadıklarını görüyoruz.

Yine siyasette ve çalışma hayatında, genel olarak pozitif ayrımcılık, kota gibi uygulamalara olumsuz bakmadıklarını, taktiksel olarak desteklediklerini ve ge-

çici olarak bunların olması gerektiğini, hatta eğitim hayatında da olabileceğini söylüyorlardı. Feminizmin bir kazanımı olan pozitif ayrımcılık ve kota uygulamalarına olumlu bakmaları ve çoğunun bunu bir 'ayrımcılık' ya da 'aşağılama' olarak algılamamaları dikkate değer bir durum. Bu noktada feminist söylemin deforme olmadan direkt kendilerine ulaştığını söyleyebilmekle birlikte; bu aynı zamanda uğradıkları ve farkında oldukları ayrımcılıkların sistematik yönünü de fark ettiklerini, bir taraftan 'bireysel güçlenmeleri'ne çok önem atfederlerken, bir taraftan da bütün bunlarla bireysel mücadeleyle başa çıkamayacaklarının da farkında olduklarını gösteriyor diyebiliriz.

Köprüler kurar iken...

Görüşülen kadınların feminist hareketin söylem alanına girdikleri ve buradan etkilenerek hayatlarını değiştirdikleri, feminist hareketten görüştüğüm kadınların da vurguladığı en belirgin noktaydı. Örgütsel ve eylemlilik ilişkisi açısından ise, bağımsız feminist hareketle bir ilişkilerinin olmadıkları, ancak kadın hareketinin popularize olan bileşenleriyle ilişki kurma potansiyellerinin varlığı her iki taraftan edindiğim bulguların birbiriyle örtüştüğünü gösteriyordu. Diğer değinilen önemli noktalardan biri; kadınların farklı feminist eylemlilik biçimlerine sahip olmasıyla, feminizmle karşılaşma nasıl önce kendi hayatlarıyla hesaplaşmaları sonucu gerçekleşiyorsa, değişim ve dönüşümü de önce kendi hayatlarında ve çevrelerinde gerçekleştirme imkânı bulacak olmalarıydı. Bu noktada; çalışma hayatında karar mekanizmalarında yer alan bu kadınların feminist söylemi bulundukları her alana taşıyor olmalarının önemi su götürmez bir durumken buralarda vermiş oldukları açık ya da kapalı bireysel mücadeleler feminizmin her yerde olmasına da imkân sağlayacaktır. Bu da, görüşülen yönetici kadınlar profilindeki ve diğer bütün kadınlarla, feminizm ve kadın hareketinin direkt ilişki kurma yollarını ve imkânlarını karşılıklı yaratmasıyla gerçekleşecektir. Aksi takdirde feminizmin ve hareketin sözü, hegemonik ideolojiler tarafından massedilip, içi boşaltılarak kadınlara ulaşmaya devam eden tek güçlü kanal olarak kalacaktır.

Diğer taraftan; feminist hareketten görüştüğüm kadınlar, problem noktalarından biri olarak, feminizmin kurduğu dilin yenilenmesi gerektiğine işaret ediyorlardı. Politik olan yeni konuşma biçimlerinin denenmesi gerektiğini ve ilgili kadınlara ve diğer bütün kadınlara ulaşma kanalı olarak yine kültür-sanat ve popüler kültür alanları gibi kadınların gündelik hayatına değebilecek alanlar üzerinden söylemler kurulmasının önemine değiniyorlardı. Buralarda feministler tarafından gerçekleştirilecek bir feminizm tercümesinin ve her kadının anlayabileceği bir dilin oluşturulmasının önemini vurguluyorlardı.

Feminist hareketten görüştüğüm kadınların harekete yönelttikleri eleştirilere baktığımızda; feminist dilin hareket dışındaki kadınlarla ilişki kurarken so-

yut olması ve bunun diğer kadınlarla ilişki kurmayı engellemesi, harekette yer almak için hayatın merkezine politikayı koymak gerekliliği, hareketin ilişkide bulunduğu diğer politik hareketlere karşı söz üretmeye başlar hâle gelmesi, feminist hareketin içe bükülüp kapanması, hareketin dışarıya değil içeriye karşı söz üretmesi, tartışmaların çok içerden ve bazen yıpratıcı şekilde devam etmesi, bu yüzden hareketin dışarı çıkma enerjisinin azalırken, diğer ve görüşülen yönetici kadınlar profilindeki kadınlara söylenecek sözleri üretemez hâle gelmesi şeklindeydi.

Feminist hareketin bütün farklı kadınlık durumlarını ve ayrımcılık biçimlerini kapsayan bir yerden söz üretmeye devam etmesinin önemi bir kere daha vurgulanıyordu. Oluşan yeni ezilme ve ayrımcılık biçimlerinin göz önünde bulundurulması ve feminist hareketin gündemindeki önemi aşikârdı.

Feminist hareketten kadınlar da; yönetici kadınlarla ilişki kurulmasının önünde en önemli engelin görüşülen yönetici kadınların apolitik duruşları olduğunu söylüyorlardı. Yine çalışma koşullarının ağırlığı yanında, içinde bulundukları *rekabetçi* ve *bireyci* ortamın da etkisi olduğunu ve bu ortamın onları kolektif ve dayanışmacı bir yaşam tarzından uzaklaştırdığını vurguluyorlardı. Şirin Tekeli ise; buna rağmen bu kadınların kendilerine feminist demeleri beklenmese de, önemli olanın bu kadınların feminist içerikli "cüretkar" bir düşünceyi kabul etmeleri olduğunu vurguluyordu.

Feminist hareketten görüştüğüm Gülnur Acar Savran da; bu noktada bu kadınların, güçlü, özgür ve başarılı kadın olarak tanımladıkları 'ben imgeleri'nin, özel yaşamlarını ve erkeklerle yaşadıkları kişisel ilişkilerini paylaşmalarının önünde engel teşkil ettiği için, bu kadınlarla en kolay çalışma hayatı üzerinden ilişki kurabileceğinde hemfikirdi. Acar Savran, son dönemde bu kadınlarla ilişki kurulabilecek *Kadınca* gibi halkaların kaybedildiğinin altını çiziyordu. *Kadınca*'nın diğer popüler dergilerden farklı olarak; kadınlar arası köprüleri çok esnetmeden, feminist sözü çok sulandırmadan ancak popüler bir dille tercüme ederek ve daha çok feminist sözü direkt aktararak kurduğunu –bunun nedeni de bu dergilerin feminist hareketle temasları olmasıydı- söylüyordu. Acar Savran'ın bu tespitinin, tez sorunsalımın beni götürdüğü sonuçlardan biri olduğunu düşündüğüm için feminist hareketten diğer görüştüğüm feminist kadınlara da bu tespitle ilgili düşüncelerini sorduğumda; hepsi bu yoruma katıldığını ve *Kadınca*'nın feminist hareketle yakın ilişkisinden ve çizgisini feminist hareketin ilk dönemlerindeki yıkıcı söylem ve eylemlerine paralel olarak oluşturmasının, kadınlarla feminist hareket arasında kurulan ilişkiye etkisinin altını çiziyorlardı.

Görüşülen yönetici kadınların feminist harekete dair sınırlı bilgileri edindiği, daha çok *Kadınca* ve az da olsa *Pazartesi* dergilerinin, kadınlarla hareket arasında köprüler kurma açısından çok önemli bir noktada durduğunu, şu anda bu dergilerin aktif yayın hayatında olmamalarının feminist hareket için yitirilmiş bir kanal olduğunu söylemeliyiz. Tekeli; modayı izleyen, siyasetle ilgilenmeyen, iyi ev

kadını ve başarılı meslek kadınını empoze eden ve orta sınıf kadınlar için yayınlanan "parlak kuşe kağıda basılmış burjuva dergileri" döneminin kapandığını ancak "saman kağıda basılan, sözleri 'demir leblebi' gibi olan feminist dergilerin" de artık bir cazibesi olmadığını ve orta sınıf kadınların bunları okumayacağını belirtiyordu. Tekeli'nin önerisi ise; günümüz iletişim aracı olan internetin yapısının, feminizmin merkezkaç yapısıyla örtüştüğü ve bu yüzden bundan sonraki süreçte internetin feminist düşüncelerin yayılmasında etkili bir araç olabileceği ve feminist hareketin önümüzdeki dönemde bunu gündemine alması gerektiğiydi.

Görüşülen yönetici kadınlar ve dahi bütün kadınlar için feminist hareketle çok çeşitli ilişki kurma, feminist olma ve feminist sözü yayma biçimlerini, ihtimallerini çoğaltmanın feminist hareket için önem arz ettiği açık. Özellikle Düzkan ve Acar Savran'ın belirttiği gibi; feminist söylem ve etkisinin suya atılan taş gibi halka halka yayılması ve genişlemesi, feminist sözün örgütlenmesinin tasviri açısından önemlidir. Feminist söylemin yayıldığı, etkilediği, üniversitelerin, medyanın, sanatın, yayınların vb. tekrar gözden geçirilmesi ve risklerine rağmen en önemli dışa açılım kanallarından biri olan popüler kültürle feminizm ilişkisinin yeniden düzenlenmesi gerekliliği de diğer önem arz eden noktalardan biridir. Feminizmin dilinin günceli ve gündemi takip edecek şekilde yenilenmesi, hareketin söz ve içeriğinin bütün kadınları içine alan ve hayatlarını etkileyen bir yerden kurulması gerekliliği feminist hareketin gündemine alması gereken diğer bir noktadır.

Feminist hareket ilgili kadın profilinin yaşadıkları sorunları içerecek şekilde söylemler geliştirirken, bu kadınların çalışma yaşamında yaşadıkları sorunlara dair kendi örgütlenme ve eylemliliklerini geliştirmeleri elzemdir. Görüşülen yönetici kadınların kendilerini güçlü, özgür ve başarılı olarak tanımlamalarının yarattığı yanılsamayla özel hayatlarındaki sorunlarını görememelerine rağmen, farkındalıklarının yüksek olduğu ve buradaki cinsiyetçiliği daha rahat ifade edebildikleri çalışma hayatının ilişki kurmak açısından bir potansiyel barındırması kadın hareketinin yine göz önünde bulundurması gereken noktalardan biri. Bütün kadın kesimleri için bu kanalların feminist sözün yayılması ve kadınların kendilerini örgütlemesi adına ihmal edilmeyecek kadar önemli olduğunu söylersek çok yanlış olmaz sanırım.

Sonuç ve öneriler

Görüşülen kadınların feminizme ilişkin olumsuz algılarının temelinde feminizmi aşan bir neden var: Genel olarak politikaya, politik olma haline uzak durmak. Bunun dışında feminizmi bir ezilme ideolojisi olarak görmeleri de, kendilerini feminist olarak tanımlamalarını zorlaştırıyor. Cinsiyetçi sistemin kültürel, ekonomik, politik kodlarını açığa çıkarma amacında olan feminist düşüncede, kadınların ezilmişliğine olan vurgunun belirgin olması, feminist teori ve ha-

reketin esas olarak kadınları güçlendirme politikalarını geliştirme hedefini gölgeleyici bir etki yapıyor. Feminizm; kadınların ezilmişliğini gündeme getirirken, bu ezilmişliği aşmak için mücadele hatlarını oluşturuyor. Ancak görüşülen kadınlar açısından ezilmişliğe yapılan vurgu, feminist olmayı sadece 'ezilmişliği tespit eden'le özdeşleştiren bir algı yaratıyor. Bu noktada feminist söylem açısından, erkek egemen sistemin kadınları ezen, yok eden, baskı altında tutan politikalarını teşhir etmenin yanı sıra, buna karşı önerdiği, geliştirdiği politikaların kadınları güçlendiren ve erkek egemen sistemden kurtuluş imkânlarını ön plana çıkaran bir tarafının da olmasının ne kadar önemli olduğunu görüyoruz. Feminizmin, erkek egemen sistem içinde mutsuzluk getirdiği bir gerçek ancak bunun umutsuzluk demek olmadığını da söylemleştirmek şart. Bu yüzden feminist söylem kadınlara, başka, yeni ve kendilerine ait olan bir hayatın mümkün olduğunun umudunu daha güçlü duyurabilmeli, anlatabilmelidir.

Feminist harekete yöneltilen 'kitleselleşemedi' eleştirisi, ilk bakışta haklılık payı taşır gözükür ve bu feminist hareketin içinde de önemli bir tartışmadır. Öte yandan kitleselleşme ya da yaygınlaşmayı farklı bir yerden tanımladığımızda feminist söylemin gücünü, bir başka ifadeyle etkileme alanının genişliğini dikkate aldığımızda; feminist harekete özgü sessiz, yeraltından ve "halka halka" yayılan bir kitleselleşme şeklinin olduğunu söylemek mümkündür. Görüşülen yönetici kadınların ve hareketin dışında yer alan, direkt olarak temas kurulamayan birçok kadının hayatını feminizmin değiştirip dönüştürdüğü düşünüldüğünde; kitleselleşme tanımını feminist bir bakış açısıyla tekrar yapma gereği ortaya çıkıyor.

Daha önce de değinildiği gibi, liberalizmin bireycilik anlayışı ve Kemalist Türk modernleşmesinin kadınları apolitikleştiren politikaları görüşülen yönetici kadınların feminist hareketle ilişki kurmalarının önünde en önemli etkenler olarak belirmekte. Feminizmin görüşülen kadınlar tarafından görülmemesinde; Kemalizm/modernizmin ve liberalizmin massetme/içerme etkisi ise açıktır. Bu massetme sonrasında, görüşülen yönetici kadınlar ve birçok kadın feminist düşüncelerden, taleplerden, kazanımlardan, hegemonik ideolojilerin söylemlerindeki süzgeçten geçirilmiş halleriyle ve özellikle erkek egemen ana akım medya aracılığıyla haberdar olmakta ve etkilenmektedir. Bu kadınlar ve kadın hareketi arasında direkt bir temasın olmaması da bu durumu besleyen bir olgudur. Görüşülen yönetici kadınlar, feminist hareketin sözünü direkt ilettiği alanları örneğin evlilik içi tecavüz, çifte mesai, cam tavan gibi konuları kadın hareketinin ve feminizmin kazanımları ve söylemleri olarak tanımlayabiliyor ya da en azından bu söylemleri deforme olmamış haliyle hayatlarına dahil etme imkânı buluyorlar. Bu yüzden direkt temas kurulabilecek, bilgi, deneyim akışı ve etkileşim alanlarının nasıl oluşturulabileceği feminist hareketin gündemindeki önemini korumakta.

Hooks (2000: 24), bu massetme, içini boşaltma ve görünmez kılma yaklaşımlarına karşı feminist hareketin yapması gerekenin; feministlerin, feminist hare-

ketin kendilerine sağladığı kazanımları öne çıkarması ve her bir feministin ve feminist hareketin kazanımlarından faydalanan kadınların, feminizmin hayatlarını nasıl olumlu yönde değiştirdiğini sürekli anlatması olduğunu söylüyor ve "Feminist hareketi yaşatan güç, feminist düşünce ve pratiğin paylaşımıdır" diyerek kadınların ve kadın hareketinin elindeki en önemli araca dikkat çekiyordu. Bu noktadan baktığımızda; bu paylaşım için çalışma hayatı ve popüler kültür alanlarının görüşülen profildeki kadınlarla hareketin ilişki kurması açısından potansiyel alanlar olduğunu söyleyebiliriz. Çalışma hayatında annelik, mesleki yükselme (cam tavan) ve mobing gibi başı çeken konuların feminist hareket tarafından gündeme getirilmesi, görüşülen kadınları feminizmle daha direkt ilişkiler kurmalarına imkân sunabilecektir.

Hareket içinde yapılan yayınların yanında hareketin dışa açılması için gündelik hayatı merkezine alan popüler bir yayın ihtiyacının elzem olduğu fikri, araştırmanın önemli çıktılarından biridir diyebiliriz. Çünkü popüler kültür hayatından çekilmiş olan feminizmin yerine ve adına, liberal yayınların 'feminizm' adı altında yayın yapmalarının daha tehlikeli ve feminizmin sözünü daha çok sulandıran ve içini boşaltan bir sonucu olduğunu kendi deneyimlerimizden de görüyoruz. Aynı zamanda kadınlar nezdinde yaratılan yanılsamaların bu şekilde daha fazla çoğaltıldığını ve feminizm adına yanlış bilgi yayımının ötesinde erkek egemen sistemin değerlerine dayalı hegemonik ideolojilerin kendi söylemlerini kadınlar üzerine boca ettikleri ortadadır. Burada, popüler kültürün feminizme dair söz üretmesiyle, feminizmin popüler kültüre çomağını sokması ve söz üretmesi ayrımının yapılıp popüler kültürün feminizmle ilişkisinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini söylemeliyiz. Feminist hareket söylemini en başından yaptığı gibi dergi, gazete, kitap vb. yayınlar aracılığıyla yaymanın yanında, sosyal medya ve görsel medya araçlarını da kullanmalı.[1] Böylece feminizm cinsiyetçiliğe yönelik eleştirel sözünü daha geniş bir kesime ulaştırma imkânı bulabilir. Özellikle kültür-sanat ve spor gibi hem görüşülen yönetici kadınlar profilindeki kadınları hem bunun dışındaki kadınları etkisi altına alan popüler kültür alanları, kadınların feminist söylemle temas etmeleri ve feminizmle ilişki kurmaları adına bir potansiyel taşımaktadır.

Görüşülen kadınlar, çalışma hayatlarındaki bilinci özel yaşamlarına tam olarak taşıyamamakla birlikte, feminist söylemden özel alanlarında da etkilendiklerini söylemeliyiz. Ezildiklerini hiçbir zaman düşünmeseler, ayrımcılığa uğradıklarını ise zaman zaman itiraf etseler de özel alanda cinsiyet rollerini değiştirme çabaları olduğu konuşmalarının arka planında görülüyor. Ancak politik olmamaları feminizmin politik ve radikal yanından rahatsız olmalarına yol açıyor. Ağır çalışma ve özel yaşam koşulları sonrasında kalan zamanlarında, bağımsız feminist hareketten çok kadın hareketinin Kemalist ve liberal söylemin etkisin-

1 Popüler kültürde etkili olma açısından Duygu Asena'nın romanları ve yönettiği *Kadınca* dergisi de diğer başarılı örneklerdir.

deki popüler kadın sivil toplum örgütlerini takip ettikleri ve fakat onlarla da sınırlı bir ilişkiye sahip olduklarını görüyoruz.

Feminist hareketin görüşülen yönetici kadın profiliyle temas kuramaması, sesini duyuramama ve yankı yaratamamasında Şükrü Argın'ın (2009) deyimiyle "zamanın ruhu"yla olan sınırlı ilişkisinin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Burada tabii ki aklımızdan Argın'ın (2009: 36) "zamanın ruhuna yakalanmadan yakalamak gerekir ve bu zor bir iştir" sözleriyle yaptığı haklı uyarıyı da akılda tutmak gerekir. Aynı şekilde Bora'nın, popüler kültürle feminizm ilişkisini yeniden kurarken, güçlü bir feminist hareketin gerekliliğinin altını çizmesi de aynı noktadan önemlidir. Aksi takdirde, feminizmin popüler kültürü etkileme, dönüştürmesi yerine, tam tersine feminizm hâkim değerler ve söylemin ihtiyaç duyduğu çeşitlenmeyi sağlayan bir malzeme durumuna düşer.

Feminist olmak ve feminist mücadelenin bir parçası olmak için örgütlü olmak önemli kuşkusuz; ancak daha da önemlisi kadınların feminist söylemi ve eylemlilikleri önce kendi hayatlarına sonra içinde var oldukları alanlara taşıyabilmeleri diye düşünüyorum. Bu noktada kadın hareketinin; daha güçlü, kapsayıcı söylemlerle ve eylemlerle, feminizme göz ucuyla bakan, kulak misafiri olan ya da can kulağı ile dinleyen bütün kadınlara ilham ve güç vermeye devam etmesi, erkek egemen sistemi dönüştürmeye ve dolayısıyla kadınların kendilerini gerçekleştirebileceği, ezilmeyeceği ve ayrımcılığa uğramayacağı bir hayatı kurmaya yönelik kurtuluş mücadelesini güçlendirecektir.

KAYNAKÇA

Arat, Z. F. (1998) "Türkiye'de Üst Düzey Kadın Yöneticilerin Profili", Hayat Kabasakal (çev.), Berktay Hacımirzaoğlu, A. (ed.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 303-312.

Argın, Ş. (2009) *Krizden Önce Krizden Sonra: Yaşlanan İnsanlık Gençleşen Kapitalizm*, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Bayrakçeken Tüzel, G. (2009) "Kemalizm, Profesyonelizm ve Ataerkil Tezahürler", *Toplum ve Bilim*, 114: 27-50.

Coyner, S. (1995) "Bir Akademik Disiplin Olarak Kadın Araştırmaları", Çakır, S. ve Akgökçe, N. (haz.) *Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde, Sel Yayıncılık, İstanbul, 15-33.

Ecevit, Y. (1998) "Türkiye'de Ücretli Kadın Emeğinin Toplumsal Cinsiyet Temelinde Analizi", Berktay Hacımirzaoğlu, A. (ed.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 267-284.

Hooks, B. (2000) *Feminizm Herkes İçindir*, çev. Ece Aydın vd., İstanbul, Çitlembik Yayınları, 2000.

İlkkaracan, İ. "Kentli Kadınlar ve Çalışma Yaşamı", Berktay Hacımirzaoğlu, A. (ed.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 285-302.

Mies, M. (1995) "Feminist Araştırmalar İçin Bir Metodolojiye Doğru", Durakbaşa, A. (çev.), Aynur İlyasoğlu, Çakır, S. ve Akgökçe, N. (haz.) *Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde, Sel Yayıncılık, İstanbul, 48-64.

Stanley, L. Ve Wise, S. (1995) "Feminist Araştırma Sürecinde Metot, Metodoloji ve Epistemoloji", Şaşmaz, F. (çev.), Çakır, S. ve Akgökçe, N. (haz.) *Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde, Sel Yayıncılık, İstanbul, s. 67-98.

Yerel ayrıcalık iddiaları: Ortadoğu'da kalkınma söylemleri ve failleri*

*Özlem Altan-Olcay***

Özet: Bu makale, Beyrut ve Kahire'nin belli bir elit grubunun ülkelerindeki devlet siyasetine ve içinde yaşadıkları toplumun genel kültürel karakterine dair söylemlerini ve bu söylemlerin kendi toplumsal konumlarını tasvirlerinde oynadığı rolü inceleyecektir. Elitlerin bu temaları dile getiriş biçimleriyle 1990 sonrası ana akım kalkınma söylemleri arasındaki ortaklıklara dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Bu toplumsal grubun mensupları bilgi, kültür ve siyaset gibi terimlere yükledikleri anlamlarla, ana akım kalkınma söylemlerini basitleştirerek yeniden üretmekte ve doğrudan gönderme yapmaksızın, kendi kimliklerini bu söylemler aracılığıyla tanımlamaktadırlar. Bu örtüşmelerde de, kalkınma söylemlerinin daha az dikkat çeken bir kullanım alanı belirginleşmektedir. Azgelişmişlik sorunlarının kaynağı resmî karar alıcı kurumlar ya da belli yeterliliklerden yoksun toplumlar olarak algılandığı ölçüde, diğerlerinin yoksun olduğu niteliklere sahip olma iddiasını taşıyanlar için örtük bir üstün olma durumu ortaya çıkar. Böylece, eğitim altyapıları, sınıf konumları ve uluslararası ağlara ve dillere erişimleri sayesinde, kalkınma söylemlerinin dilini doğallıkla konuşabilen toplumsal gruplar faillik kazanır ve kendilerine ayrı bir kimlik tesis ederler.

Anahtar sözcükler: Seçkinler, kalkınma, Lübnan, Mısır, Ortadoğu

> "Şimdi düşünüyorum da Batı'dan birileri iş yapmak üzere Mısır'a geldiğinde, ilk karşılaştıkları şey bizdeki IBM kültürüdür: *İnşallah, Bukra, Maliş*![1] Kimse randevularına sadık değildir; herkes yapılması gereken şeyleri erteler durur; fazla bir genişlik, kurumsallaşamama hali var: hem devlette hem toplumda... Ben bunun bir parçası olmaktan hiç hoşnut değilim. Bir şekilde eğitimle bunun değişmesi gerek."

Yukarıdaki alıntı, hem devlet kurumlarında, hem de sivil toplum örgütlerinde üst kademelerde bulunmuş bir Kahire Amerikan Üniversitesi mezununun ül-

(*) Bu yazıyı yazarken verdikleri destek için Evren Balta ve Hatice Yıldız'a teşekkür ederim.

(**) Koç Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

1 Bukra: Yarın; Maliş: Tüh, olmadı, ne yapalım.

kesi ile ilgili bir gözlemi. Bu gözlemi, Ortadoğu'da Amerikan üniversitelerinden mezun, Batı ile ülkelerinin geri kalanına nazaran daha sıkı bağlar kurmuş olma iddiasında olan elit ağlar üzerine yaptığım bir araştırma sırasındaki mülakatımızda dillendirdi. Bu yorumla görüşmeci, bir yandan kalkınmanın önünde engel olarak Mısır'a has bir kültürü kurgulamaktaydı; diğer yandan da kendini bunun dışında konumlandırmaktaydı. Nitekim görüşmemizin devamında, hem "içeride" hem "dışarıda" olabilmenin sınırlı sayıda insanın vakıf olduğu bir özellik olduğunu belirtti ve kendini de bu gruba yerleştirdi. Bu yüzden de Mısır'da gerekli gördüğü dönüşümün direksiyonunda kendi gibi eğitimli, yetkin, tarafsız ve farklı kültürlere hâkim insanların olmasının doğru olduğunu savundu. Bu yazıda bu iddiadan yola çıkarak, Mısır'da ve Lübnan'daki Amerikan üniversitelerinden mezun elit grupların ülkeleri ve kendi toplumsal rollerine dair yorumları ile 1990 sonrası benimsenen kalkınma söylemleri arasındaki ortaklığı incelemeyi hedefliyorum. İki şeye odaklanacağım: devletlerin kamusal kararlar konusunda yeterli ve/veya güvenilir bulunamamaları teması ve toplumların kültürlerinin eğitimle değişmesi varsayımı. Amacım bu elit grupların dillendirdikleri mantıkla kalkınma söylemleri arasındaki örtüşmelerde, kalkınma söylemlerinin daha az dikkat çeken bir yönünü tespit etmek. Bu söylemler, sadece toplumsal sorunları ve onlara ilişkin çözümleri belli biçimlerde kavramsallaştırmakla kalmazlar. Aynı zamanda toplumların sınırlı bir kesiminin üst-sınıf duyarlılıklarına seslenirler ve onları değişimin failleri olarak tanımlayarak, bu kesimlerin iktidarlarını yeniden üretirler (Abu Lughod, 2009; Hasso, 2009). Azgelişmişlik sorunlarının kaynağı resmî karar alıcı kurumlar ya da belli yeterliliklerden yoksun toplumlar olarak algılandığı ölçüde, devletler ve toplumlarda olmayan niteliklere sahip olduklarını iddia edenler için örtük bir üstün olma durumu ortaya çıkar. Böylece, eğitim altyapıları, sınıf konumları ve uluslararası ağlara ve dillere erişimleri sayesinde, belli parametreler dahilinde doğalca konuşabilen toplumsal gruplar fâillik kazanır ve kendilerine ayrı bir kimlik tesis ederler.

Son yıllarda, kalkınma söylemlerinde ve gündeminde bir kayma gözlemlemekteyiz. BM kaynaklı raporlarda benimsenen yeni kalkınma modellerinin merkezinde siyasi alanda yolsuzlukla mücadele ve iyi yönetişim temaları, toplumsal anlamda da kültürel değişim ve bilgi aktarımı hedefleri yer almaktadır. Bu yeni söylem bir yandan iktisadi büyüme odaklı modellere nazaran daha iyi bir alternatif olsa da; öte yandan neo-liberal ekonomik düşünce ile bağlarını koparmaz ve piyasa ekonomisine köklü bir eleştiri getirmekten kaçınır. Bu genel bakış açısının Ortadoğu özeline yansıması ise taban inisiyatiflerine yeterli önemi veremez; güç eşitsizliklerini değerlendirme çerçevesine alamaz ve sorunlu modern – geleneksel ikiliklerine dayanan çözümlerde sıkışır (Baroudi, 2004; Bayat, 2005; Dumortier, 2004; Lavergne, 2004). Son iki yılda bölgede sosyal adalet ve toptan rejim değişikliği talepleri ile yaygınlaşan ayaklanmalar da dik-

kate alınırsa, bu çerçevelerin pek de misyonlarını yerine getirmedikleri aşikâr. Bölgeye yayılan ayaklanmalarda talep edilen radikal değişimin bilgi toplumu, yönetişim, modernleşme dilinden değil, sosyal adalet ve acil demokratikleşme olarak dile getirilmesi bunun en önemli kanıtı. Bu makalenin öncelikli sorusu şu: eğer kalkınma söylemleri açıklamalarında ve pratiklerinde yetersiz kaldılarsa ve radikal değişim taleplerini öngöremedilerse, yaygınlaşmalarında başka ne tür işlevler tespit edebiliriz? Soruya cevap aramak üzere, bu yazı iki farklı ülkede, bölgede açılan en eski Amerikan yükseköğretim kurumlarından ikisinden – Beyrut ve Kahire Amerikan Üniversiteleri– mezun bir seçkinler ağının üyelerinin kalkınmaya dair söylemleri ne şekilde yeniden ürettiklerini incelemektedir.

Kalkınma söylemleri ile bu grupların kişisel kurguları arasındaki bağlantının farkına varmam, 2003-2004 yıllarında, üç Amerikan kökenli kurumdan son 15-35 yılda mezun olmuş kişilerin gündelik hayatlarını ve siyaseti algılama biçimlerini incelediğim araştırma sonrasında oldu (Altan, 2006). Bu daha geniş kapsamlı saha çalışmasının amacı, üç farklı ülkede yerel olarak konumlanmış ama uluslararası tanınırlığı olan toplumsal ağların kuruluşunu araştırmaktı. Dolayısıyla hedefinde bu okullardan mezun olmuş ve o dönemde kariyerleri uluslararası şirketlerde, kurumlarda ve sivil toplum örgütlerinde ilerlemiş kişiler vardı. Bu kişilerin seçiminde genel olarak kartopu tekniğini kullanırken, eğitim ve sınıfsal konum itibarı ile benzerlik gösteren bir grubun içinde, cinsiyet, yaş, çalıştıkları kurum tipi ve bulundukları pozisyondan kaynaklanan çeşitlilikleri yakalamaya dikkat ettim. Böylece, sınıfsal konumlarını ve eğitim statülerini benzer tutmaya çalışırken, yaşamlarının farklı noktalarında, farklı kariyer hatlarındaki insanların oluşturduğu ağın toplumsal yaşamının haritasını çıkarmaya çalıştım. Bu yazıda temel olarak, Kahire ve Beyrut'ta bu iki üniversiteden mezun 65 kişi ile yapılmış olan çoklu derinlemesine görüşmeleri kullanıyorum.

19. ve 20. yüzyıllar boyunca, bu iki yükseköğretim kurumu benzerleri tüm dünyada giderek daha fazla görülen türden seçkinleri eğitti ve üretti. Ulusötesi kapitalist sınıflar, küresel seçkinler, kozmopolitler ve epistemik cemaatler gibi isimlerle anılan bu toplumsal gruplar, dünyanın dört bir yanındaki muadilleriyle benzer sınıf konumlarını, eğitim altyapısını ve profesyonel ağları paylaşıyorlar (Böröcz ve Rona-Tas, 1995; Haas, 1992; Sklair, 1997; Van der Pijl, 1998). Seçkin grupların kendilerini açıklarken neo-liberal çerçevelere veya elitist kültürcü yaklaşımlara başvuruyor olmaları şaşırtıcı değil. Benim amacım sınıf konumu ile hegemonik bilgi arasındaki genel bir bağlantının ötesine geçmek ve bu türden örtüşmelerin ortaya çıkışının gündelik biçimlerini belgelemek. Kalkınma hakkındaki düşüncelerin kişisel deneyimlerin parçası olarak yansıtıldığı gündelik diyaloglara odaklanıyorum. Bu keşif çabasında, bu rasyonalitelerin söz konusu toplumsal grupların benlik algılarının ve ayrımlarının adeta ayrılmaz bir parçası haline gelişine değerlendirmelerde bulunuyorum. Anlatılarda, yazılı hâle gelirken bir kısmı silinip giden olumsal-

lıkları ve tutarsızlıkları inceliyorum. Bu sayede söylemlerin tedirgin taraflarını daha iyi anlamaya, temsil etmeye meyilli oldukları çıkarları daha net ortaya koymaya çalışıyorum.

Bu grupların üyelerinin sadece eğitim geçmişleri birbirine benzemiyordu. Farklı nedenlerden de olsa çok benzer şekillerde uluslararası ağlara dahil olmuşlardı. Birçoğu hayatlarının bir bölümünü yurtdışında geçirmişti. Hemen hepsinin ailesinde görüşmeler yapıldığı sırada yurtdışında yaşayanlar vardı. Epey bir kısmının Batı ülkelerinde oturma izni veya yurttaşlığı vardı. Tüm bu uluslararası bağlantıların yanı sıra, hepsini bir araya getiren bir başka özellik, Lübnan ve Mısır'da yaşamayı seçmiş olmaları ve yerel hiyerarşilerdeki konumlarını koruma çabaları idi. Algılanan ve özlem duyulan uluslararası imkânlar, yerelde sahip oldukları ayrıcalıklar ve bunların dönemsel olarak tıkandığı noktalar üst üste binince, çoğu mülakatta ülkelerine ait sorunlar, bunların kaynakları neredeyse ben sormadan gündeme geldi. Makale de bu görüşmeler sırasında, ülkelerine, ülkelerinde siyasetin işleme biçimlerine ve ekonomik kalkınmanın nasıl gerçekleşebileceğine dair görüşlerini ifade ettikleri anlara odaklanıyor. Kalkınma söylemlerindeki benzerlikleri tespit etmem de bu görüşmeler ve sohbetlerin deşifresi sonrasında oldu. Görüştüğüm kişilerin yaptığı kişisel tespitler, tanımladığı toplumsal sorunlar, önerdikleri çözümler, o dönem popülerleşmekte olan bahsettiğim kalkınma diskurları ile örtüşmekteydi –üstelik bunlara hiç gönderme yapılmadığı halde.

Araştırma 11 Eylül sonrasına, Irak işgalinin başladığı döneme denk düştü. Bu dönemsel çakışma konuştuğum aktörlerin her iki ülkede de sıkışmışlık duygusunun artmasına neden olurken, bu hal aynı zamanda üç tarihsel kaynaktan besleniyordu. Bunlardan birincisi diğer post-kolonyal bağlamlarda da benzerlerini görebileceğimiz, tarihsel olarak Batı ile ikircikli kurulan kimlik ilişkilerinin süregelmesiydi. Sömürge çalışmaları bize, sömürgeci bilgi üretiminin ve yönetiminin önemli bir parçasının Avrupalı ve öteki arasında sınır çizme çabasına dayandığını söyler. Bu sınır çoğu zaman rasyonel, medeni, aydınlanmış olma / olmama tansiyonuna dayanan hiyerarşilerle dile getirilir (Adas, 1989). Söylemler her ne kadar tarih dışı gibi duran kültürel sınıflandırmalara dayansa da bu sınıflandırmaların kendisi sömürge yönetiminin gündelik siyaseti içinde üretilir; cereyan eden şiddetin önemli bir parçasına dönüşürler ve her zaman ikircikli dirler (Dirks, 2000). Örneğin, Colonna Cezayir'deki Fransız eğitim sistemi ile ilgili çalışmasında, sömürge döneminde Fransız misyoner okullarının bir yandan yerel idari kadrolar için "medenileştirme" amacı güderken, bir yandan da bu "medenileştirme"nin sınırlarını yönetmeye çalıştığını anlatır. Bu süreçte, okullar ideal Fransa ile gündelik sömürgeci şiddeti ayrıştırır ve mezunları da kendilerinden beklenen idari ve tercüme görevlerini bu ayrışmayı yok etmek üzere üstlenirler (Colonna, 1997). Ancak mezunlar bu sınırların neresine denk düştüğü hep muğlak olan gruplar olarak varlıklarını sürdürmek mecburiyetindedir-

ler ve ikilikler üzerine kurulu tanım dünyalarını sarsma potansiyelini daimi olarak taşırlar (Bhabha, 1997). Ayrıcalıklarının önemli bölümünü sömürge yönetimine borçlu olan yerel önde gelenler, çoğu durumda da milliyetçi bağımsızlık hareketleri sonrası yönetici pozisyonlarını talep ederler. Yönetme iddialarını bu sınıflandırmalara dayanan birikimlerin sahipleri olmakla açıklarlar (Chatterjee, 1993). Halkları yönetmeye ehildirler, çünkü ne tam Batılıdırlar ne de tam Doğulu; kültürel kalkınmanın kaynakları onlarda gizlidir. Bu yazıda söz konusu edilen bu grupların kalkınmaya dair ikircikli söylemlerinde, bu post-kolonyal durumun izlerini bulmak mümkün.

Lübnan ve Mısır örnekleri, bize bu arada kalma durumunun Ortadoğu'ya özgü tezahürleri ile ilgili ek bilgiler veriyor. Bölgede 20. yüzyıl süresince ABD müdahaleleri kendini artarak gösterdi ve bu müdahaleler Amerikan hükümetlerinin özgürlük, demokrasi, vs. söylemleri ile hiçbir zaman yakın düşmedi. Benim araştırmamı yaptığım 11 Eylül sonrası dönemde, Afganistan ve Irak işgalleri sırasında bu durumun yoğunlaşması, grupların kendi ayrıcalıklarını Amerikan okullarında aldıkları eğitim üzerinden tanımlamalarının gittikçe problemli hâle gelmesine yol açıyordu. Lübnan ve Mısır, Amerikan sömürgeleri değillerdi ama Ortadoğu'da artan ABD hegemonyasından paylarını almaktaydılar ve yükselen ABD karşıtlığına sahne oluyorlardı (Cole, 2006). Bu durumda, bu aktörler Amerika'nın tercümanlığını üstlenmek yerine, ellerindeki kültürel sermayeyi küresellik, ulusötesilik üzerinden tanımlamaya çalışıyorlardı. Amerikan siyasetini, okullarda öğrendiklerini vurguladıkları değer ve pratiklerden ayrıştırarak, ayrıcalıklı konumlarını korumaya çalışıyorlardı (Altan-Olcay, 2009). Bu ayrıştırma çabası aktörlerin genel siyaset tanımlarına da etki yapıyor ve bölgesel siyaset şiddetin, hesap sorulamazlığın alanı olarak aktarılırken, aktörler kendilerini bunun dışında tutuyorlardı (Altan-Olcay, 2012). Tabii buradaki bariz ikircikli durumu yaratan, hem sözü edilen okulların tarihinin aslında Amerikan dış siyaseti ile epey örtüşmesi (Altan-Olcay, 2008), hem de aktörlerin kendi aile geçmişlerinin uluslararası ve yerel siyaset ile iç içe ilerlemiş olması idi.

Gittikçe artan güvensizliklerinin ve sıkışmışlık hislerinin üçüncü tarihsel kaynağı da ulusal siyasi tarih tecrübeleri ve güncel siyasi otorite dağılımlarındaki değişimlerdi. Bu aktörler, aynı zamanda kendi ulusal bağlamlarının da ürünü olduklarından, tek tip söylemleri yoktu elbette. Lübnan'daki mülakatlarda sıklıkla uzak durduklarını, sevmediklerini söyledikleri siyasetin neye tekabül ettiğini sorduğumda, anlatılarda üç tarihsel deneyim ve bunların güncelde özellikle bu gruplar arasındaki mitleşmiş biçimleri ön plana çıkmaktaydı. Öncelikle 1975-1989 arası iç savaş tecrübesi, siyasetin sıklıkla her an patlak verebilecek ve kontrolden çıkabilecek şiddetle özdeşleştirilmesine yol açıyordu.[2] Savaşı bitirmek üzere imzalanan Taif Anlaşması da (1989) milis liderlerinin günde-

2 Lübnan'daki iç savaş ve savaş sonrası siyasi ve ekonomik düzenin inşası için bkz. Picard (2002) ve Makdisi (2004).

lik siyasete eklemlenmesini sağladığı için çoğu kişi seçimleri, siyasi karar alma süreçlerini bu şiddetle ve yolsuzluklarla eş tutuyordu (El Khazen, 2003; Hanf, 2003). Böylece siyaset sadece ganimet paylaşımının süregeldiği bir alanken, ülkenin kalkınması için gerekli işleri yaptığını savunmak, siyasetin de dışında olduğunu vurgulamadan yapılmıyordu. Son olarak siyasi duruma ilişkin elitler tarafından sıklıkla dile getirilen bir diğer açıklama, kültürel değişimin bir türlü gerçekleşmemiş olması düşüncesine dayanıyordu. Değişmesi gereken kültürel yapı da hem mecliste hem bürokraside makamların paylaşımının hâlâ mezhepler üzerinden belirlenmesi şeklinde tezahür eden rejimin mezhepçi doğası idi.[3] Herkes mezhepçiliğe karşıydı ve mezhepçiliği hep başkaları destekliyorlardı, ama ben bir türlü bu mezhepçilik taraftarlarını bulamıyordum. Konuştuğum kişiler laikleşmenin ancak kültürel değişimle ve kendileri gibi insanların buna öncülük etmesi ile mümkün olacağını söylüyorlardı. Bu aktörler aslında savaş sonrası siyasi ve ekonomik yeniden yapılanma sürecinden görece daha fazla nemalanan grupların bir parçasıydı. Kimileri karşı olduklarını söyledikleri mezhep esaslı koltuk dağılımının sonucunda teknokrat olarak bürokrasiye dâhil olmuşlardı. Kimilerinin şehirlerin yeniden inşâsında önemli ihaleler kapabilmesinin arkasında kendi ailelerinin önemli siyasi konumları vardı. Hiçbir şekilde siyasete dâhil olmadıklarını söyleyenlerin bile sermayelerinin dayandığı kökenlerde savaş ve sonrasında patlayan inşaat, bankacılık, tarımsal gıda gibi sektörler mevcuttu. Ekonomik olarak bulundukları konumdaydılar, çünkü reddettikleri siyasetin, kendileri olmasa bile aileleri bir parçasıydı. Kültürel olarak kendilerini mezhep ötesi ve ulus ötesi konumlandırabiliyorlardı, çünkü eğitimlerinin yanı sıra aynı zamanda birçoğunun kendi özelinde ve aile tarihinde göç hikâyesi / olgusu mevcuttu.[4] Bu hikâyeler bir yandan savaştan kaçabilme olanaklarına dair ayrıcalıklarını gösterirken, öte yandan da göç deneyiminin kendisi, kişisel geleceklerinin yerelde sürekliliğinin olmama ihtimalini onlara hatırlatıyordu. Geriye göç, savaş sonrası Lübnan'daki siyasi ve buna bağlı ekonomik olanakları değerlendirme amacını barındırıyordu ama aktörler sınıfsal konumları konusunda güvende hissetmiyorlardı.

Mısır'da siyasetin ne olduğuna dair soruların cevabı çoğunlukla Nâsır dönemi öncesinden başlatılan aile hikâyeleri ile yanıtlanıyordu. Bu hikâyeler temelde Mısır'ın Nâsır döneminde büyük toprak sahiplerinin siyasi gücünü zayıflatmak için geçirilen kanunlar ve kısıtlanan siyasi özgürlüklerden dem vurarak

---

3 Mezheplere dayalı siyasi ve ekonomik düzen konusunda oldukça fazla kaynak mevcut. Yukarıdaki kaynaklara ek olarak şunlara bakılabilir: Baroudi (2004); Makdisi (1996); Salti ve Chaaban (2010); Weiss (2009).

4 Lübnan'ın iç savaşlarla dolu geçmişinde 19. Yüzyıldan itibaren Afrika, Latin Amerika, Avusturalya, Kuzey Amerika ve Avrupa'ya göç önem kazanır. 1975-1989 yılları arasında ise yaklaşık 900.000 kişinin (yani o dönemdeki nüfusun yaklaşık üçte biri) savaş dolayısı ile yurtdışına yerleştiğini biliyoruz. Savaş sonrası ilk on yılda da bu göç yoğun olarak sürdü. Aynı dönemin sonuna doğru özellikle yeniden yapılanma olanaklarından yararlanmak isteyen Lübnanlı sermayedarların geri dönüşü de var Nasr (2003).

başlıyordu. Nâsır dönemi benim mülakat yaptığım grupların çok büyük bir kısmı için ekonomik ve siyasi ayrıcalık kaybına yol açmış; özellikle gayr-i müslim azınlıkların ailelerine çetrefilli göç ve yurttaşlık hikâyelerinin dâhil olmasına sebep olmuştu.[5] Sedat ve Mübarek dönemleri, bunların özellikle ABD ile daha yakın ilişkiler kurma çabaları ve Nâsır'ın korumacı ve yoksulları bir nebze gözeten ekonomi politikalarının zaman içinde bırakılması dolayısı ile daha olumlu değerlendiriliyordu.[6] Mısır'ın 1952 Nâsır darbesi sonrası tarihinde, siyasi katılım üzerindeki merkezî kontrolün sürekliliği vurgulanması gereken bir nokta. Öte yandan Nâsır ekonomi politikalarıyla, alt orta sınıfların ve küçük köylülerin siyasî sadakatini kazanmaya ve kendine rakip olabilecek büyük toprak sahiplerinin gücünü kırmaya yöneldi. Sedat ve Mübarek ise özellikle işçi ve köylü hareketlerinin direnişleri sonucu dönem dönem geri adım atsalar da özelleştirmeler, toprak kiralarındaki, tarım ve temel gıda maddelerindeki fiyat kontrollerini kaldırmayı içeren, genelde hükümete yakın sermaye gruplarının ve nüfusun çok küçük ama alım gücü yüksek kesimini sevindiren değişikliklere gittiler. Bu uygulamalar yaptığım görüşmelerde siyasetin ötesinde, yapılması çoktan gereken piyâsa reformları olarak değerlendiriliyor ve bu şekilde özelleştirmeler, kamu inşaat ihaleleri, bankacılık sektörü düzenlemelerinin gayet siyasetle iç içe geçmiş durumları (Mitchell, 2002) göz ardı edilebiliyordu. Çoğunluk pek de siyaset konuşmak istemezken, bunun arkasında rejimin herkesi potansiyel düşman addedebilme kapasitesi ve ekonomik politikaların sadece kaybedenini değil, kazananı da denetleme arzusunu da görmek mümkün (Kienle, 2001). Rejim karşıtı pek bir şey söylenmiyordu, ama "siyasi" olmak makbul değildi; onun yerine Mısır'ın geleceği, özgürleşmesi için liberal ekonomi politikaları yanı sıra kültürel modernleşme vurguları yapılıyordu. Bu kültürel vurgu, bir nevi herkesin Mübarek rejiminin kurbanı olabileceği bir ortamda kendilerini daha vazgeçilmez kılma çabası olarak okunabilir.

Ancak bu farklılıklar, iki ülkenin siyasi geçmişinin bu aktörlerin deneyimlerine ve aile tarihlerine yansımasında ve üst sınıf konumlarına rağmen hissettikleri güvensizlikte birleşiyordu. Bu güvensizliğin doğurduğu yereldeki konumlarını açıklama ve savunma pratiği iki tema üzerinden yürüyordu: Birincisi, yerel dönüşümün, değişimin gerekliliğiydi. Değişimin niteliği zaman zaman ayrı şekillerde dile getirilse de değişimin öznelerine dair fikirler pek değişmiyordu. Yani ikinci ortak tema, bu değişiklikleri yönetme ve uygulama yeterliliğine kimlerin sahip olduğuna dairdi. Bu ortaklıklar, aktörlerin kendi toplumsal konumlarını algılama ve karşılarındaki kişiyi buna ikna etme stratejilerinin önemli par-

5 1919-1952 arasında üst sınıfların kontrol ettikleri varlığın dökümü için Baraka 1998'e bakılabilir. Bu kitabın sunduğu sınıfsal portre, sadece varlıklarının değil, nesilden nesile aktarılan yaşam alanlarının daraldığı hissinin de kaynaklarını anlamak için önemli.

6 Devletin sınıfsal kaynak bölüşümleri ve çatışmalardaki merkezî rolü, buna tekabül eden baskıcı siyasetin tarihi için bkz. Beinin (2001); Bush (1999); Hinnebusch (1993); Vitalis (1995); Waterbury (1983).

çasıydılar. Bu seçkin ağlar, yolsuzluk ve teknik uzmanlık anlatılarını basitleştirerek ve hem devletin, hem de toplumun geri kalanının fazla "siyasi" olduğundan dem vurarak, kendilerine bunların dışında bir alan yaratmaktaydılar. Bu söylem, kendi kurumlarının üyelerince tarih boyunca üstlenilerek ayrıcalık sebebi olarak görülen, "liderlik," "kültürlerarası aracılık" gibi rollerle ilişkilendirilebilir. Aynı zamanda, bu gruplar kalkınma söylemlerinin içerdiği ikircikli siyaset ve kültür tanımlarını daha da basitleştirerek, yeniden üretmekteydiler. Bu tanımlar mevcut meselelere dair yeterli açıklamalar üretemese de kişilerin, kendilerini toplumun geri kalanından kültürel açıdan ayrıştırarak, kendilerine fâillik kazandırma çabalarının merkezinde yer almaktaydılar. Yine de bu çabanın başarısı sınırlıydı. Söylemlerin barındırdığı çelişki ve gerilimler, bu grupların kültürel ayrıcalık iddialarının sürdürülmesinin imkânsızlığına işaret etmekteydi.

Kalkınma söylemleri ve seçkin kimliklerinin kültürel üretimi

Kalkınma düşüncesi iki dünya savaşı arasındaki dönemde uluslararası siyaset dağarcığına dahil oldu ve İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasında Birleşmiş Milletler (BM) ve Dünya Bankası'nın (DB) kuruluşuyla yerini pekiştirdi. Bu yeni gelişen alan sömürgecilik döneminin tartışmalarından beslendiyse de, eski sömürgeleri modernleşme kapasitesine sahip bağımsız aktörler olarak ele almasıyla farklılaşıyordu (Escobar, 1994). BM deklarasyonları ve projelerine yansıdığı şekliyle bu paradigmanın temelleri, modernleşme kuramlarına benzer şekilde, Üçüncü Dünyanın doğru türden ekonomi politikaları ve teknik yardımla Batılı ulus-devletlerin izlediği yolu tekrar edebilecekleri varsayımına dayanıyordu (Herath, 2008: 820). 20. yüzyılın ikinci yarısında devletin rolü, piyasa mekanizmaları, eşitsizlik, yapısal uyum ve yoksulluk gibi konuların önceliklerinin ne olacağı konusunda tartışmalar ve kaymalar yaşandı. Özellikle 1960'lar ve 1970'ler boyunca pek çok Üçüncü Dünyalı entelektüel ve kurum DB ve IMF'nin yaklaşımlarına karşı çıktı. Latin Amerika'dan yükselen bağımlılık okulu bu karşı çıkışın çarpıcı bir örneğiydi (Leys, 1996). Nitekim Bello, 1980'ler ve 1990'ların yapısal uyum programlarını ve gelişen Washington Mutabakatını bu aktörleri hizaya sokmaya yönelik girişimler olarak yorumlar (2000).

1990'ların başında BM zeminindeki tartışmalarda Washington Mutabakatının ekonomik büyümeyle sınırlı hedefleri giderek daha yüksek sesli bir şekilde sorgulanır oldu. Birleşmiş Milletler Kalkınma Ögütü 1990'da İnsani Kalkınma Raporlarını yayınlamaya başladı. BM üyelerinin yoksulluğu azaltma sözü verdikleri 2000 tarihli deklarasyonun ardından, Milenyum Kalkınma Hedefleri hakkında ulusal raporlar bunu takip etti. Bu raporlar, Martha Nussbaum ve Amartya Sen'in (1993) yapabilirlik yaklaşımından ilham almaktaydı. Nussbaum ve Sen'in ortak ve ayrı ayrı yaptıkları çalışmalar, faydacı ekonomik analizler yerine

insan yaşamına daha bütüncül bir bakışın ve kişilerin refah düzeylerinin tespiti için gerçekte kullanılabilen özgürlükler ve seçeneklerin dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktaydı (Nussbaum ve Sen, 1983). Bu yaklaşımın kalkınma raporlarına yansıması ise ekonomik büyümeye yönelik politikalara, yoksulluğun azaltılması, iyi yönetişim, daha güçlü sivil toplum kuruluşları, daha yaygın şekilde erişilebilir eğitim ve sürdürülebilir çevre gibi unsurların da eklenmesi şeklinde oldu. Yeni yaklaşım insan refahı kavramının kapsamını genişletiyor olsa da, piyasaların yapılandırılmasına dair neoliberal varsayımlardan hareket ediyor olması ve küresel ve yerel iktidar yapılarının içerdiği eşitsizlikleri ele almakta yetersiz kalması nedeniyle eleştiri konusu oldu (Fine, 2003; Öniş ve Şenses, 2005; Saith, 2006).

Bu kurumsal değişimin bir parçası olarak 2000'li yıllarda Arap İnsani Kalkınma Raporları, bölge ülkelerine ilişkin benzeri ulusal raporlar ve Milenyum Kalkınma Hedefleri'ne dair ulusal raporlar yayınlandı. Bunlar ülkelerin entelektüel çevrelerinde büyük ilgi uyandırdı. Bir yandan raporlar, kalkınmayı ekonomik büyüme ile eşitlemedikleri ve milliyetçi zihniyetin ötesine geçtikleri için övgü topladılar (Baroudi, 2004: 133; Bayat, 2005: 1230). Öte yandan, söz konusu metinler görünüşte radikal önerilerini neoliberal paradigmaların içine yerleştiriyorlardı (Abu-Lughod, 2009; Bayat, 2005). Kültür kavramı aşırı genel bir şekilde ve tarihsellikten yoksun olarak kullanılıyordu. Abu-Lughod, bölgedeki eşitsizliklerin gelenek ve dinden kaynaklanan patolojilere indirgenmesi olasılığına karşı uyarıyordu (2009: 86, 89). Raporlar ekonomik büyüme ve tedrici siyasal dönüşüm hedefleri için daha fazla teknoloji, know-how ve eğitim tavsiye etmekteydi. Nihayetinde, bu söylemler toplumsal dönüşümü bireylerin zaman içinde gelişmesine bağlayarak, daha geniş ölçekli yapısal eşitsizlikleri ve devrimci değişim potansiyelini dışarda bırakmaktaydılar (Adely, 2009).

Raporlarda bu eleştirilere sebep olan mantığı Washington Mutakabatı sonrası kalkınma söylemlerinin iki özelliğine bağlamak mümkün. Birincisi, iyi yönetişim önkoşulu altında devlet kaynaklı siyasetin rolünün daralması gerektiği savından yola çıkmaları. İkincisi, toplumların kalkınması için genel bir anlayış değişiminin, eğitimsel / kültürel gelişimin ve bireysel tercihlerin yeniden yapılanmasının şart olduğuna dair kabullerin merkezî olması. Ancak bu yaklaşımların varsaydığı ve önkoşul olarak öne sürdüğü "modern" birey öyle kendiliğinden, evrensel olarak var olan, olması gereken bir model değildir. Yarışmacı, bireysel, kendine bakabilme kapasitesi olan modern birey modelinin sürekli gündeme gelmesi, piyasa ekonomisi şartlarında var olmanın, olabilmenin olumlanması yolu ile bu düzenin yarattığı şiddet ve eşitsizlikleri arka plana iter. Aynı zamanda nasıl Şarkiyatçı söylem "Doğu"da olmayanlar üzerinden "Batı"nın olumlanmasını içeriyorduysa, bu kalkınma söylemi ve onu beraberinde getiren kurumlar, modern bireyi bulamadığı az gelişmiş bölgelerdeki varlığını bu yokluğa dayandırabilir (Callari, 2004; Dimand, 2004; Medley ve Carroll, 2004). Nitekim

bölgenin seçkinlerinin dilinde aynı savların yer almasını, hem kendi konumlarını meşrulaştırma çabalarına destek vermesi açısından, hem de Doğu / Batı ayrımının tarihsel devamlılığı üzerinden değerlendirebiliriz.

Yüzyılı aşkın bir süredir Beyrut ve Kahire Amerikan Üniversiteleri bölgesel seçkinlere, ulusal eğitim sisteminin dışında bir müfredat temelinde İngilizce eğitim veriyor. Bugün seküler seçkin kültürünün ulusal temellerini teşkil etseler de, bu kurumların kökenlerinde aslında 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyıldaki Amerikalı Protestan misyonları bulunmakta. Bu okulları kurup işleten misyonerler ve profesörlerin anılarına baktığımızda liberalizm, hoşgörü, özgürlük, bilimsel nesnellik ve ilerleme inancı ile birlikte, Batı medeniyetine vâkıf, aynı zamanda becerilerini kendi milletlerine hizmet sunarak vatanseverliklerini de muhafaza eden lider yetiştirme temalarına sık sık rastlarız (Anderson, 2011; El-Shakry, 2007). Yakın geçmişlerinde Batı sömürge rejimlerinin parçası olan iki ülkede, bu okullar ve öğrencileri tarihsel olarak ikircikli bir konuma sahiplerdi. Mezunlar, ailelerinin ekonomik güçlerinin getirdiği ayrıcalıkları, Batı kaynaklı eğitimleri ile perçinliyorlardı. Bunun sonucu diğer sömürge örneklerinde de olduğu gibi, "beyaz" eğitiminden geçen ama hiçbir zaman tam da "beyaz" olamayan, yerel bir üst sınıfın bir parçası oluyorlardı (Bhabha 1997). Bu arada kalmışlık durumunun bu makalede anlatılanlar açısından iki girift sonucu var. Kurumların mezunları arasında, Doğu Avrupa'dan Orta Doğu ve Kuzey Afrika'ya çeşitli milliyetçi hareketlerin liderlerini ve bağımsızlık sonrasında da ülkelerin bürokratik seçkinlerini bulmak mümkün. Bu tarihsel aktörler bulundukları yerelliğin (Batılı) modernleşmesine yönelik planların merkezinde yer almalarını Batı kaynaklı kültürel sermayelerine dayandırırlar. Öte yandan, geçmişte de bugün de Batılılığa dair iddialar aslında onları hiçbir zaman Batılı muadilleri ile eş konuma getirmemektedir. Bu durumda "Batılı" olma iddiaları, içinde yaşadıkları "Doğu"dan kendilerini sürekli ve ısrarlı biçimde ayrıştırmaya devam etmeleri ile mümkün olmaktadır.

2000'lerin başında, ülkelerine hizmet ve farklılık iddiaları varlığını korumakta, ancak modernleşme hedefi, küreselleşme süreçlerinin parçası olma ve yeterince rekabetçi olma ihtiyacı şeklinde yeniden tarif edilmekteydi. Günümüz bağlamında mezunlarının aktif siyasete katılımı ciddi boyutlarda olmasa da, mezunlar iş dünyasında ve STK çevrelerinde, bilhassa uluslararası bağlantısı olanlarda, dikkat çekici boyutta varlık göstermeye devam ediyorlardı. Ayrıca bu üniversiteler artık benzersiz de değildi, zira yeni yükseköğretim kurumları da Amerikan tarzı eğitim sistemlerini benimsemişlerdi. Yine de, özellikle eski mezunlar okullarının çok daha köklü geçmişine dayanarak, kendi kimliklerini ve toplum içindeki yerlerini ayrıştırmayı sürdürüyorlardı. Bu açıdan kendilerini, hem kendi tekil toplumları ve kültürlerine, hem de dışardaki dünyaya dair gerekli bilgiyle donanmış görüyorlardı. Onları bir arada incelemeyi anlamlı kılan da üçüncü dünyanın başka yerlerindeki, üst-sınıf konumları ile Batılı liberal ve moder-

nist söylemlere yakından aşinalıkları örtüşen benzer toplumsal grupları temsil ediyor olmalarıdır.

Epistemik cemaatlere dair eleştirel yazın, büyük ölçüde Bourdieu'nün çalışmalarından esinlenmektedir. Bourdieu kişilerin ve sınıfların iktidar alanı içindeki yerlerini ekonomik, kültürel ve sosyal sermayelerinin bileşkesinin tayin ettiğini anlatır. Kültürel sermaye kavramı ekonomik eşitsizliklerin açıklayamadığı eğitim performansı ve kültürel pratikleri kapsar (Brubaker, 1985: 757). Özellikle eğitim kurumları, okullardaki tabakalaşmalar ve genel geçer başarı kriterleri, üst sınıf mensubu öğrencilerin öne çıkmalarına, böylece sınıfsal ayrıcalıklarını kültürel olarak meşrulaştırmalarına yol açar. Bu anlamda okul var olan güç eşitsizliklerinin yeniden üretildiği bir alandır. Kültürel sermayenin ekonomik sermayeye tercümesi ve/veya ekonomik sermayenin kültürel sermaye ile açıklanması kişiye sembolik sermaye kazandırır. Bu meşruiyet iktidarın kullanımına ve idamesine katkı yapar (Bourdieu, 1985a; Bourdieu 1985b). "Uluslararası stratejiler" kavramı da bu yazından yola çıkmaktadır (Dezalay ve Garth, 2002: 7). Kavram belli sınıflara ve/veya meslek gruplarına dahil olan toplumsal aktörlerin ABD kaynaklı diplomaları ve uluslararası politika çevreleri ile bağlantıları üzerinden yerel iktidar mücadelelerine katılımını anlatır. Buna göre uluslararası strateji üretebilen aktörler, yerelde rakiplerinde olmayan bir kültürel ve sosyal sermayeye sahiptirler. Bu vasıta ile hem kendilerine iktidar alanı açmaya, hem de bunu meşru kılmaya çalışırlar. Bu stratejilerin başarılı olması her zaman yaygın yerel meşruiyetin varlığını da gerektirmez. Aktörlerin uluslararası tanınırlık kazanmaları halinde yerel meşruiyetin, sürekli talep edilse bile, önemini yitirebileceği karmaşık bir süreç söz konusudur (Babb, 2001). Beyrut ve Kahire'deki bu toplumsal gruplar, ülkelerindeki Amerikan yükseköğretim kurumlarında eğitim görmenin yanı sıra, onlara bu eğitim imkânını sağlayan sınıf konumları nedeniyle de bu türden süreçlerin bir örneğini temsil ederler. Uluslararası bilgi üretim çevrelerine erişimde ayrıcalıklı konumdadırlar. Bu anlamda, bahsedilen toplumsal gruplar yerel güç ilişkilerinde bir yandan eğitimlerine, diğer yandan uluslararası tecrübelerine gönderme yaparlar; bunların getirdiği bakış açısının, duruşun, davranışlar silsilesinin en çok onların *habitus*'u olduğunu kanıtlamaya çalışırlar. Uluslararası eğitimlerinin, bağlantılarının ve tecrübelerinin yanı sıra, bu habitus'un onlara ait olmasının bir başka önemli sebebi, kendi deyimleri ile "aile görgüleri"dir. Aslında ailelerinin geçmişte, ekonomik durumlarında ülkelerinin sarsıntılı siyasetlerine denk düşen çalkantılar yaşamış olması ve bunlara dair kuşaklararası deneyim aktarımı da, kalkınma konusundaki söylemlerinin içselleşmesinin önemli bir kaynağıdır.

Görüşmelerde konu ne zaman ülkenin kalkınmasına gelse, bu aktörler görüşlerini devletin ne yapıp ne yapmaması gerektiği ve genel olarak toplumun hangi durumda bu çabalar önünde bir engel teşkil edeceği üzerinden dile getirmekteydiler. Kullandıkları çerçeveler ise uluslararası kalkınma ajanslarının yaydı-

ğı uzman söylemleriyle son derece benzeşmekteydi. Görüştüğüm kişiler, kültür ve siyasete dair belirli kabulleriyle bu söylemleri rahatlıkla dile getiriyorlardı. Benim ilginç bulduğum da bu rahatlık ve buna eşlik eden kişiselleştirmedir. Bir kere daha vurgulamak gerekir ki, bu seçkin grupların kendi ekonomik güçlerine tarihsel olarak katkıda bulunmuş politikaları benimsemiş olmaları kendi başına şaşırtıcı değil. Ancak tartışmaya değer olan, bu söylemleri maharetle dile getirmelerinin kimliklerinin ve gündelik hayata dair algılarının parçası haline gelmesidir. Başka bir deyişle, görüştüğüm kişilerin anlatımları ile kalkınma söylemleri arasındaki örtüşmelere, kendilerini modern, akılcı, girişimci ve vatansever yurttaşlar olarak inşâ etmeleri açısından yaklaşıyorum. Bu inşâ, aktörlerin ayrıcalıklarının tarihsel kaynaklarını görünmez kılma çabalarının merkezinde yer almaktadır.

Bourdieu'nün çözümlemesi toplumsal eşitsizlikler ile tarafsızmış ve evrenselmiş gibi gözüken ilkelerin üretimi arasındaki bağlantıları anlamamıza imkân sağlıyor ve sözkonusu kimliklerin inşâsını bu güç ilişkilerinin parçası olarak incelememizi mümkün kılıyor. Yaptığım görüşmeler ve sohbetler daima uzlaşmalar içeriyordu; kişiseldiler ve o anlarda dile getirilen mantıklar bariz bâriz kişisel çıkar saiklerinden kaynaklanmıyorlardı. Bu toplumsal gruplar bilgi, kültür ve siyaset gibi terimlere yükledikleri anlamlarla, Birleşmiş Milletler'in ulusal ve bölgesel bileşenlerinin ürettiği raporlarda örneklerini gördüğümüz güncel kalkınma söylemini tercüme ediyor, basitleştiriyor ve yineliyorlardı. Bunu yaparken söz konusu projelere sahip çıkma iddiasında değillerdi. Doğrudan gönderme yapmaksızın, kendi kimliklerini bu söylemler aracılığıyla tanımlamaktaydılar.

Benim bu yazıdaki iddialarımdan birisi bir yandan bu söylemlerle bu grupların toplumsal konumları arasındaki ilişkiyi tespit etmemiz ve bunların nasıl içselleştirildiğini görmemiz gerektiğidir. Zaten bu içselleştirme, söylemlerin kuvvetinin ve kişiler için ikna ediciliğinin kaynağıdır. Aktörler bu söylemleri basitleştirerek yeniden üretirken, dünyaya dair yaygın algılama biçimlerinin parçası haline gelmiş sınırlı çerçeveler kurgulamaktadırlar. Aynı zamanda, kullandıkları analitik çerçeveler üzerinden kendilerini önemli toplumsal aktörler olarak inşâ etmeye çalışmaktadırlar. Bu inşâ süreci, 2000'li yıllarda, tarihsel olarak sahip oldukları yerel ayrıcalıklarını tehdit altında görme eğiliminde oldukları bir dönemde, özellikle önemlidir.

Bilginin ve kültürün (a)politikası

Lübnan'da kariyerinde epey hızlı yükselmiş bir bürokrat, sohbetlerimizden birinde ülkesinin kalkınması konusunda düşündüklerini anlatırken şöyle dedi: "Burada yaygın bir düstur var: Dile getirilmez ama bilinir: 'Lübnan siyasetçilere aittir; Lübnanlılara ait değildir.' Bu korkunç bir şey ve değişmesi gerek." Sözlerini ilk önce kendisinin de epey bir süredir dahil olduğu ve hatta sayesinde isim

yaptığı devlet bürokrasisini içeren bir özeleştiri olarak algıladım. Ancak o şöyle devam ederek beni yanılttı: "siyasetçileri sarsmalı ve ülkenin onlara ait olmadığını, halka ait olduğunu söylemeliyiz. Bu bağlamda, teknokratlar çalışırken, siyasetçilerin çıkarlarına hizmet için çalışmıyorlar." Bu sözler, söz konusu elit ağların devlet ve siyasetçilerin topluma nazaran nerede durdukları ve bu aktörlerin siyasetle gerilimli ilişkilerini anlamaya dair önemli ipuçları içeriyor. Her iki ülkede de konuştuğum kişilerin epey bir bölümü –nerede çalışıyor olurlarsa olsunlar – devletin siyasallığını, Lübnan'ın ve Mısır'ın kalkınması önünde engel olarak görüyorlardı. Bu siyasallığı Lübnan'da yolsuzluklarla ve mezhebe dayalı şiddetle; Mısır'da da bilgi eksikliği ve tarihsel politikaların kemikleştirdiği iktisadi alandaki verim eksikliği ile özdeşleştiriyorlardı. Mısır ve Lübnan'daki elit grupların birleştiği iki nokta vardı. Kendi duruşlarını siyaset ötesi olarak tanımlayarak, bu yolsuzluk, verimsizlik ve bilgi eksikliğini giderebilecek aktörler olarak kendilerini görüyorlardı. İkincisi de ayrıcalıklarının pek de siyaset dışı olarak oluşmamış olabileceği gerçeğini görmezden gelmeye çalışıyorlardı.

Yukarıdaki alıntıda, konuştuğum bürokrat, hükümetteki siyasetçiler ile teknokratları ayırmakta ve ikinciler için ayrı bir alan açmaktaydı. Ona göre, bilen ve nesnel olan teknokratlar ile siyasetçiler arasında bir ayrım vardı. Kendisini tanımlayış biçimi, yozlaşmış siyasi patronaj ağlarının dışında olan bir seçkinler kimliğinin oluşumuna katkıda bulunmaktaydı. Siyasi olan "tu kaka" iken, "bilirkişiler"in ayrı bir önemi, yeri oluyordu. Bu söylemsel manevra, "teknik hesapların karşıt çıkarlar arasındaki çekişme mantığının ötesine geçeceği" vaadi ile "uzman toplumsal yönetim" önerir (Rose, 1996: 50). Bu da tam olarak, kalkınma söylemlerinin objektifmiş gibi duran sorunlara çözüm olarak teknikmiş gibi gözüken kavramlar üretmelerine denk düşüyor (Cornwall ve Eade, 2010). Bu bağlamda, bu aktörlerin dünya görüşlerinde, çağdaş kalkınma söylemlerinin devletin eyleminden beklentiler ile bunun sınırlarına dair tartışmaları birleştirmesini ve bu bileşimdeki ısrarlı iyi yönetişim vurgusunun basitleştirilmiş halini bulmak mümkün. Öte yandan aslında bu kişinin bulunduğu konuma gelmesinde etken olan iki şey vardı: Emel liderliği[7] tarafından Şii olduğu ama Hizbullah ile ideolojik bağı olmadığı için seçilmişti. Ayrıca kendisi bu siyasi bağlantıyı konuşmak istemezken, ısrarla vurguladığı eğitim ve yurt dışı tecrübesinin arkasında da onu finansal olarak destekleyebilen ailesi, bu ailenin de kazancını savaş döneminde gıda ticareti ile edinmiş olması bulunuyordu. Kişilerin sözlerinde, çok netmiş gibi görünen siyaset ve teknokrasi ayrımı, böylece, kendi özgeçmişlerinde kırılganlığını açığa vuruyordu.

Lübnan'da siyasete dair temel sorun mezhepçilik ve yolsuzluk olarak görü-

7 Şu anda Lübnan'da Şii'leri temsil etme iddiasındaki iki siyasi partiden biri olan Emel Hareketi, 1974 yılında kuruldu. Emel Lübnan iç savaşının önemli aktörlerinden biriydi ve Hizbullah bu hareketin içindeki çekişmeler sonucu 1982'de ayrılan dindar kanat tarafından kuruldu. Şu anda her ikisi de mecliste temsil ediliyorlar. Emel'in başındaki Nebih Berri 1992'den beri Meclis Başkanlığı görevini yürütmekte.

lüyordu. Turizm sektöründe isim yapmış olan bir kişi "siyaset hep yalan dolana bağlı... Lübnan'da dürüst siyasetçi bulmak mümkün değil. Siyasete girmeyi düşünmem bile. Hükümette olmak, ülkeye hizmet değil kendine eziyet... Bu derece yolsuzluğun olduğu bir yerde ben hayatımı onun dışında yaşamayı tercih ederim" derken, savaş sırasında harap olmuş şehir merkezinin yeniden inşâsından epey kâr sağlamış müteahhit arkadaşı da hiçbir zaman siyasete atılmaya heveslenmediğini söylüyordu: "çevrem çok ısrar etti zamanında, beraber parti kuralım diye. Hiçbir zaman düşünmedim çünkü ne hükümetin ne de siyasetin [mezhepçi yönünün] yeni bir parti kurarak değişeceğini düşündüm. Ben kendi işime bakarın daha iyi." Bu sohbet öncesinde turizmci olan kişi Şûf bölgesinin önde gelenlerinden olan ailesini gururla anlatmış; yerel Dürzü siyasetinde babasının ve amcalarının önemini vurgulamıştı. Onlarla işi arasındaki bağı sorduğumda, kendi şirketinin bunlarla alakası olmadığını söylemişti. Ancak bu kişinin savaşın önemli bir kısmında Kanada'da alt düzey işler yaptıktan sonra, döner dönmez çok başarılı bir şirket kurmasında ailenin varlığının ve siyasi bağlarının etkili olabileceğini görmek zor değil. Bu sohbet sırasında odadaki ikinci fil de "kendi işi"ne bakmak isteyen müteahhitin Refik el-Hariri[8] ile ortak ve Beyrut'un yeniden inşâsında tekel olan Solidere şirketler grubunun baş aktörlerinden biri olmasıydı. Bu oluşumun Beyrut'ta yaşayanlara verdiği zarar, şehir merkezini inşâ ederken başvurduğu yöntemler, karıştığı yolsuzluklar çok sayıda yazının konusu oldu (Makdisi, 1997; Rowe ve Sarkis, 1998). Bunlar üzerinden eleştirileri kendisine sorduğumda sinirlenerek "Solidere özel bir şirket ama şirketin yüzde kırkı hükümete ait" diyerek aslında kendi siyaset ve siyaset dışı ayrıştırmasını geçersizleştirdi.

Mısır'da ise olası zenginlik potansiyelinin siyasi aktörler yüzünden heba edildiği kanısı insanların çok sık dile getirdiği bir şeydi. Ailesinden devraldığı şirketin Nâsır yıllarında yaşamış olduğu çalkantıları dinleyerek büyümüş bir işadamı, "Nâsır önemli bir adamdı, karizmasını inkâr edemem" derken hatasının ne olduğunu açıkladı: "ben piyasa ekonomisi taraftarıyım. Önce zenginlik birikimine izin verilmezse, girişimci ruh desteklenmezse, gelişme olmaz... O dönemin sosyalist politikaları ikisine de çok zarar verdi." Konuştuğum pek çok insan aile öykülerinde Nâsır döneminde gördükleri zararı anlattılar. Gene bunların hemen hepsi güncel siyasette sorunlu bulduklarını her şeyi bu dönemden kalan miraslar olarak görüyorlardı. Bu mantığa göre, eğer Mısır hâlâ kalkınamıyorsa, modernleşemiyorsa, sorun, hantal devletin piyasa aktörlerinin ve dola-

8 Refik el-Hariri ölümünden önce Lübnan'ın ve hatta dünyanın en zengin kişilerinden biriydi. Şirketler grubunun başlangıç noktası Suudi Arabistan'da aldığı inşaat ihaleleri idi. Lübnan iç savaşı sırasında taraflardan biri değildi ancak bu dönemde kurduğu hayır cemiyetleri ve yaptığı yardımlarla tanınmıştı. İç savaş sonrası Lübnan'ın 1992-1998 ve 2000-2004 yılları arasında başbakanlık yaptı. 1990'lı yıllardaki yeniden inşâ dönemi yüksek ekonomik büyüme sağladı ise de Lübnan'ın cari açıklarının rekor seviyelere çıkmasına da neden oldu. Suriye ile işbirliğinden geri adım atma sinyalleri vermeye başlamasının ardından 2005 yılında suikaste kurban gitti. Hariri suikasti sonrasında Lübnan siyasetindeki aktörler Suriye yandaşı ve karşıtı iki gruba bölündüler.

yısı ile toplumun önünde engel oluşturmasından kaynaklanıyordu. Ancak özgeçmişlerine bütüncül bakınca ortaya başka bir tablo çıkıyordu. Kişiler devletin hantallığından ve bunun ülkenin ilerlemesine ket vurmasından bahsederken aslında 1950 ve 1960'lı yıllarda resmî karar alma mekanizmalarındaki rollerinin azalmasını ve dolayısı ile iktidarın konumlarını her an erozyona uğratabilme ihtimalinin hâlâ geçerli olmasını anlatıyorlardı. Bunu liberal piyasa söylemlerine eklemleyerek ve kendilerini siyaset dışı tanımlayarak daha çıkar dışı bir bağlamda dile getirmiş oluyorlardı. Babası bankaları dolandırdığı suçlaması ile yargılanmakta olan ve bu yüzden genç yaşta ünlü aile şirketlerinin başına geçmek zorunda kalan genç bir kadın, durumu şöyle özetliyordu:

> "Babam hiçbir zaman siyasetçilerin suyuna gitmedi. Siyasi ihtirasları yoktu; ihtiyacı da yoktu siyasete: biz zaten varlıklıyız... Ama bu ülkede başarılı, çalışkan, iş yaratan insanlar değil, arasını hükûmetle iyi tutanlar kazanıyor. ... Durum şu: siyasette yeni kan, yeni fikir yok. Hiçbirinin yeni teknolojilerle, yeni piyasalarla alakası yok. Nasıl olsun? İyi eğitimli, piyasa tecrübesi olanlara alan açmıyorlar ki. Onları cezalandırıyorlar onun yerine."

Buradaki ikircikli durum aslında bu şirketin geometrik büyümesinde eğitim ve piyasa tecrübesinden çok bir zamanlar Mübarek ailesi ile kurulmuş olan yakınlık vardı. Ancak ailenin patriarkı bir noktada bu ilişkiyi göz ardı eden kararlar alınca kurban edildi. Yani kızının isyanı her ne kadar siyasetçilerin şiddeti ve etkin iş yapmayı engelleyici tavırları olsa da kendi varlıkları da aynı mekanizmalarla mümkün olmuştu. Daha önce belirttiğim gibi bu görüşmelerde ortaya çıkan söylemleri hem küresel hem de yerel konjonktürler açısından ele almak gerekiyor. Küresel anlamda 11 Eylül sonrası dönemde bu aktörler sınır ötesi hareketliliklerinin gittikçe kısıtlandığını, uluslararası ağlardaki rollerinin ikircikli durumunun arttığını hissediyorlardı. Bu da yereldeki sıkışmışlık hissini artırıyor; tehdit olarak gördükleri gelişmelere karşı kendilerini konumlandırma çabalarını yoğunlaştırıyordu. Bu tehditlerin birinci ekseni hükûmet kaynaklı idi. Lübnan'da iç savaş sonrası konsolide edilen mezhepçi rejim eleştirilerin birinci hedefi idi. Aynı zamanda görüşmelerin yapıldığı dönemde ayyuka çıkan yolsuzluk skandalları karşısında olduklarını da belirtmek mecburiyetinde hissediyorlardı. Mısırlı görüşmeciler ise otoriter devletin verimlilik yoksunu ekonomik kararlarını Nâsır dönemine bağlıyor ve bunun ülkeye nasıl zarar verdiğini kendi öz hikâyeleri üzerinden kanıtlamaya çalışıyorlardı. Tüm bu ayrıştırma çabalarını ikircikli kılan ise, aynı kişilerin tarihsel anlamda ayrıcalıklarını aslında ailelerinin önceki kuşaklarının ya da kendilerinin siyasetle kurdukları içsel bağlar sayesinde edinmiş olmalarıydı.

Bu ikilemlere rağmen, söylemlerin kendi içinde bir tutarlılık görüntüsüne sahip olmasının nedeni yaygın başka mantıklarla örtüşmelerinde aranabilir. Son yıllarda, yolsuzluk ve sivil toplum uluslararası kurumlar için de kilit kelimeler

haline gelmiş durumda. Hindess yolsuzluk söylemlerinin meseleyi kamu sektörünün bir sorunu olarak tarif ettiğini öne sürer (2005). Bu ise, sivil toplumun daha önceden devlete ait pek çok rolü üstlenmesinin beklendiği neoliberal bir yönetim programını meşrulaştırır. Zira sivil toplumdan katılımcı, aktif ve kendi kendini yönetme becerisine sahip olması beklenir (Hindess, 2005, 2006). Bu anlamda kalkınma söylemlerinde de, girişimci ve yenilikçi siyasal özneler beklentisinin tezahürlerini görmek mümkündür. Yolsuzluğa dair bu türden hayret ve hiddet anları, bu aktörler arasında yayılarak devleti diğer aktör ve örgütlerden ayrıştırır (Gupta, 1995: 375-402). Buna göre, nüfusun daha iyi eğitimli bireyleri, ekonomik zorluklarla yaratıcı şekilde baş edebilir "girişimci, girişken ve yenilikçi [siyasal özneler]" olarak ortaya çıkar (Larner, 2006). Bu tür kavramlaştırmalar da toplumları yenilik ve girişim kapasitelerine göre ayrıştırır. Bu toplumsal grupların üyeleri de, tam bu alanda kendilerine hem özel sektörde başarılı, hem de sivil toplumda tecrübelerini konuşturan aktörler olarak, benzer söylemlerle rol biçiyorlardı. Faaliyetlerini, *uzmanlıklarını* toplumun hizmetine sunmanın bir yolu olarak görüyorlardı. Yine de yaptıkları işi siyasal faaliyet olarak tanımlamaktan kaçınıyorlar; bunun yerine, onlara göre herşeyin siyasi ilişkilere ve kişisel çıkarlara dayandığı bir ortamda, yaptıklarını toplumsal fayda için akılcılık ve uzmanlıkla müdahale etmek olarak tarif ediyorlardı.

Mülakatlardan birinde, bir dönem Mısır'daki Amerikan Ticaret Odası'nın[9] başkanlığını yapmış bir kişi, özel sektör deneyiminden, dil becerilerine ve geniş bağlantılarına değin sunduğu bir dizi hizmeti anlattı. Hatta kendisi ABD ile Mısır arasındaki serbest ticaret anlaşması müzakerelerinde rol oynamıştı. Oynadığı role ilişkin gücü hakkında soru sorduğumda, Odanın ekonomik göstergeler, ticaret mevzuatı ve etkileri ile ABD ile ilişkiler konularındaki bilgisine ve araştırmalarına dikkat çekti. Kişisel bir gücü olmadığını, ancak Odanın başkanı olarak bir miktar nüfuzu olduğunu söyledi. Uzmanlık, ekonomik deneyim ve sanayi temsil gücünü birleştirme becerileri sayesinde, insanlar onları dinliyordu:

> "Nüfuzdan ziyade, biz seçenekler sunuyoruz ve insanlar seçiyor. Gidip sanayi adına konuştuğunuzda ve üyeleriniz arasında Procter and Gamble, Coca Cola, Xerox ve Unilever olduğunda, insanlar dinlemeye meyilli oluyor çünkü bunların yatırımları, ihracatları var, ve büyük firmalar .... Biz Batı'nın ekonomik politikalarını takip ediyoruz, biliyoruz."

---

9 Amerikan Ticaret Odası'nın kurulması için adımların atılması Enver Sedat'ın "Açık Kapı" politikaları ve ABD'ye yaklaşma çabaları ile eş zamanlıdır. Nihayetinde 1981 yılında resmileşen kuruluş tarihsel olarak Mısır'daki uluslararası şirketleri ve uluslararası iş yapmak isteyen Mısır sermayesini bir araya getirmekte. Üye ve yöneticileri arasında benim görüşmeleri yaptığım dönemde özellikle Mübarek dönemi yönetimine yakın birçok isim mevcuttu. Her ne kadar resmî olarak faaliyetlerini siyaset dışı olarak tanımlasalar da (resmî sitelerinde hedefleri arasında şu sayılmaktadır: "Oda Mısır'da hiçbir siyasi faaliyete katılmayacaktır ve kaynaklarının siyasi amaçla kullanılmasına izin vermeyecektir." http://www.amcham.org.eg/about_us/objdefault.asp (en son erişilme tarihi 1 Eylül 2013)) özellikle ticaret kanunları, özelleştirmeler, ABD-Mısır ilişkileri gibi konularda hükümetle epey ortak iş yapmakta ve ABD'de lobi faaliyetleri yürütmektedirler.

Ona göre, hükümetin bu türden örgütlerin liderlerini dinlemesi gerekir, çünkü bu liderler kolektif bir uzmanlığı temsil ederler. Hükümetin bu bilgiye erişimi yoktur, zira hükümet iş dünyasının bir parçası değildir. Bu aktörler ticaret hukuku, ekonomik reformlar ve diplomatik ittifaklar gibi alanlarda hükümetin danışmanı gibi hareket etmekteydiler. Yine de kendilerini siyasetin dışında görüyorlardı. Nitekim başka bir Lübnanlı iş kadını Dubai'nin başarısını şeyhinin ekonomiyi uzmanlara bırakmasına bağlıyordu: "Evet, siyaseti bir kenara bırakalım. Ekonomi üzerinde çalışalım." Bunun için de yazının başındaki alıntının sahibi gibi birçok kişi, ülkenin siyasetçilere terk edilirse yozlaşacağını (hatta halihazırda yozlaştığını), ekonomik olarak çökeceğini düşünüyordu. Öte yandan sadece kişilerin kendi ayrıcalıkları ve siyaset arasında kurdukları ilişkisizlik değil, söylemlerin kendileri de çelişkiler barındırıyordu.

Uluslararası bir örgütte çalışmakta olan Lübnanlı bir mezun en çok övündüğü projeyi sorduğumda, sürdürülebilir kalkınma konusunda yapılan toplantılarda gazetecilerin bilgi toplamasına ve bu konularda yazmalarına yardımcı olacak eğitim kılavuzundan bahsetti. Oysa konuşmanın bir başka yerinde, küreselleşmeden güç dengesizlikleri bağlamında bahsetmiş ve sürdürülebilir kalkınma fikrinin kalkınma ajanslarının müdahale edemeyecekleri meselelerden kaçınmak için kullandıkları bir yakıştırma olduğunu söylemişti. Bir yandan, en önemli başarısını bilgi ihtiyacı ile bilgi kaynakları arasında köprü kurma çabası ile tanımlarken, öte yandan çelişkileri gözler önüne sermiş oluyordu.

Çeşitli STK ve uluslararası örgütlerde çalışan mezunlarla yaptığım görüşmelerde de benzer durumlar yaşadım. Örneğin Dünya Ticaret Örgütü'ne katılımdan bahseden bir mezun şunları söyledi: "Lübnan'ın ... yasalarının çoğu zaten uyumlu ... [Ancak DTÖ] halk için faydalı olabilecek şeyler de dayatıyor: şeffaflık, kuralları açıkça belirtmek zorunluluğu...bir disiplin getiriyor ... böylece hesap vermeksizin kaotik uygulamalara başvuramaz hâle geliyorsunuz." Bu mantığa göre Dünya Ticaret Örgütü hem teknik değişim *hem de* kapsamlı bir kültürel değişim için bir çıpa işlevi görür. İnsanlar işlerinden bahsederken bilginin önemini ve bu bilginin devletlerin hizmetine sunulmasındaki rollerini vurguluyorlardı. Ancak bu kişiye de DTÖ ile ilgili daha ayrıntılı sorular sorduğumda, kendini haksızlık ve eşitsizlik konularını da dile getirmek mecburiyetinde hissetti. Yine de bu haksızlıkları kurumlar arası bilgi aktarımı eksikliğine bağlayarak, kendi gibi uzmanlar için talep ettiği yeri bir kere daha vurgulamış oldu.

Bu aktörler, sundukları bilgi ve destek verdikleri politikalar konusunda kendilerini devletten daha nesnel görmektedirler. Öte yandan, kendilerine siyasi nitelik atfetmeseler bile, siyasete çok derinden müdahildirler. Bu gerilim iki şekilde kendini gösterir. Birincisi zaten hemen hepsinin geçmişlerinde siyasi yollarla elde edilmiş ayrıcalıklar vardır. Nâsır'dan şikâyet edenler, hem onun öncesinde hem de sonrasında en azından hükümetle iyi geçinmiş, çoğunlukla da siyasetin içinde yer almış ailelerden geliyorlardı. Lübnan'da da siyasetten hoşlan-

madığını söyleyen hemen herkesin ailesinde, özellikle bir önceki kuşakta, farklı mezheplerin liderleri arasında olan "önemli insanlar" vardı. Aynı zamanda, ellerinin altındaki geniş imkânlarla, ki bunların başında da prestijli eğitim geçmişleri ve etkili şirketler geliyor, mevcut eşitsizliklerin ürünüydüler. Ancak siyaset ile bilgi arasındaki bir ayrımın dillendirilmesi yoluyla, bu bağlantıları göz ardı ediyor, devletin faaliyetleri ile kendilerinin karar alma süreçlerine katılımları arasında bir sınır inşâ ediyorlardı. Çeşitli uluslararası kurumların yaydığı söylemlerde de benzer akıl yürütmeler mevcuttur. Tümü de siyasetin ne olduğuna, kimlerin siyaset yaptığına ve ne türden müdahalelerin saflığını koruduğuna dair kabulleri desteklemektedir. Bunlar birbirleriyle örtüşerek siyaset ile bilgiyi ayrıştıran bir dil oluştururlar. Bu ayrıştırma ise, görüşülenlerin kendilerini siyasetin dışında kalmayı tercih etmiş rasyonel, eğitimli bireyler olarak tarif edebildikleri bir kimlik yaratır.

Kültürler ve toplumsal değişim

Siyaset ile bu aktörlerin kendilerinde gördükleri tecrübe ve bilgi birikimi arasında bir ayrışma üretilmesi ekonomik gelişme, başarı ve kültüre dair benzer bir kavramlaştırma ile uyumluydu. Bu bölümde, görüştüğüm kişilerin kendilerini tanımlayışlarında rol oynayan, ekonomi ile kültür arasındaki oynak sınırları inceleyeceğim. İlk olarak, kendilerinin toplumsal konumunu târif ederken, kültürel kapasitelere ve uluslararası deneyime yaptıkları vurguyu ele alacağım. Bu vurgu, Bourdieu'nün terimlerine başvuracak olursak, ekonomik sermayenin kültürel sermayeye dönüştürülmesi etkisini yaratıyor. Bu sayede, sahip oldukları bilginin faydasına dair söylemleri sınıf konumlarıyla ilişkisizleştiriliyor. İkinci olarak, aynı sürecin ters yönde işleyişini, belli ekonomik durumlar hakkındaki tartışmaların kültürel neden sonuç ilişkilerine nasıl bağlandığını göstereceğim.

Bilgi ile sosyo-ekonomik değişim arasındaki ilişki güncel kalkınma söylemlerinin merkezinde yer alır. Ana akım kalkınma söylemlerinde yoksulluk ve ekonomik durgunluk, bilgisel yoksunluk ile açıklanır. Ancak güç dağılımındaki eşitsizliğe dair tartışmalar bu açıklamalara pek dahil edilmezler (Ferguson, 1994; Mitchell, 2002). Bu ifadelerde küresel bağlantılar ve yerel kalkınmaya dair kışkırtıcı bir imge de belirir: kara hep ufukta gözükür ama toplum bir türlü oraya varmayı beceremez. Bunun bu ülkelerdeki ulus inşâ tarihini, modüler olduğu varsayılan (Avrupalı) devlet inşâ süreçlerinin bir uzantısı olarak görme ile ya da tümüyle bunun dışında kalmış olma hissi ile yakından ilgisi var. Bu perspektifin en belirgin olduğu yer ise, yereli bilme iddialarına ek olarak, kendilerini eğitim aldıkları kurumlar ve ailelerinden edindikleri kültür birikimi sayesinde bu yerelliğin üstüne çıkabilecek, Batı ile Doğu arasında karşılıklı tercüme yapabilecek yegane özneler olarak gören bu grupların çifte bilincidir.

Çok sayıda sivil toplum kuruluşunda aktif olan Mısırlı bir iş kadını kalkınma-

ya dair fikrini şu sözlerle dile getirdi: "kalkınma bir ülkede eksik olanı tamamlamaktır. Belki ideal duruma ulaşmak olmasa da belli aşamaları başarmak ... Bu psikolojik bir düzeyde de olabilir; maddi bir düzeyde de." Her ne kadar kalkınma ekonomik anlamda büyüme ile sıkça örtüşse de aslında daha çok, daha kolay dile getirilen bir zihniyet eksikliğinden duyulan rahatsızlıktı. Birçok görüşmede çıkan mesaj, toplumların gerekli değişimlere uyum sağlayabilmesi için "oryantal zihniyet"i aşmaları gerektiğiydi. Neydi bu zihniyet? Sorun Lübnan'da sık sık savurganlık, gösteriş meraklısı olma, yalana eğilimli olma; Mısır'da ise cahillik ve gitgide muhafazakârlaşma eğilimi olarak dile getiriliyordu. Lübnan'da bu açıklamalarda, gündemin en önemli konusunu oluşturan rekor düzeyde bütçe açığı ve borç yükünden ve herkesin her fırsatta dile getirdiği mezhepçilikten şikâyetin izlerini görmek mümkün. Bunlar söylenmesi kolay, yaygın eleştirilerdi. Mısır'da ise durum daha farklıydı. 2000'lerin başında artan muhafazakârlık karşısında bu grubun bir kısmı kendi yaşam alanlarının daraldığını hissediyor, bir kısmı da buna uyum sağlıyordu. Bunlar da gene beklenilebilir tepkilerdi. Ancak burada ilginç olan, her iki ülkede de kişilerin rahatsızlıklarını dile getirirken kullandıkları iki temada da kültüre dayalı sınıflandırmalar yapmaları ve şarkiyatçılık söylemlerine yakın düşmeleri idi.

Bu temalardan birincisi "doğu"nun zaman kavramının olmaması, bundan doğan yavaşlık veya geçmişe yönelik yaşama haliydi. Örneğin her iki ülkede de farklı kişiler yaygın milliyetçilik anlayışının geçmişle gurur duymak ama gelecek ile ilgili düşünmemek üzerine kurulu olduğunu söylediler. Zamanın değeri bilinmiyor, insanlar yeteri kadar etkin, planlı ve faydalı biçimde çalışmıyorlardı. Oysa Batı öyle miydi? Bu kişiler kendilerini modernleşmiş Batı ile geleneksel yerel arasında, bilgi ve görenek sorunlarını giderici köprüler olarak yerleştiriyorlardı. Mısırlı bir iş adamının dediği gibi, "Mısırlıların düşünme biçimi ile küreselliğin gittiği yön arasında bir mesafe var. Bunu insanlar görüyor ama mesafeyi nasıl kapatacaklarını bilmiyorlar. Benim eğer bunda bir yardımım olabilirse, bu beni mutlu eder."

İkinci bir ortaklık da hep şaka ile karışık, toplumlarının sevimli ama irrasyonel bir yönü olarak gündeme getirilen bir gözlemdi. Lübnanlı bir mühendis İsveç'te yaşarken tesisatçı çağırdığı zaman, bu tesisatçının yaptığı işin ne kadar elzem olduğunu anladığını, bu yüzden bu adamın ne kadar iyi para kazandığını dile getirdi ama kimsenin Lübnan'da çocuğunun tesisatçı olmasını istemeyeceğini söyledi. "Lübnan'da herkes çocukları ya doktor ya mühendis olsun ister... Çok gösteriş meraklısı bir toplum bu." Benzer bir şekilde, Mısırlı bir işadamı, şoförünün nasıl tüm parasını tembel kardeşinin üniversitede mühendislik okuması için harcadığını, aslında kardeşin bir baltaya sahip olamayacak denli çapsız olduğunu anlattı. Konuyu şöyle bağladı, "girsin bir yerde çalışsın. Bu ülkenin daha fazla mühendise değil, kalifiye işçiye ihtiyacı var." Ona göre de bu arzunun arkasında irrasyonel bir ünvan merakı vardı. Bu mantığa göre insanlar

titr ve gösteriş meraklarının toplamda yarattığı bedeli görebilseler, çok daha verimli, üretken mesleklere yönelmeleri gerektiğini belki anlayacaklardı.

Yoksul ailelerin, çocuklarının eğitimi yolu ile belki bir ihtimal bir sonraki neslin sınıfsal hareketliliğini sağlama arzusu; zayıfın muktedir karşısında buyurulan işleri yapmak için yavaşlama dahil ayak direme stratejileri geliştirmesi, aslında irrasyonel değil rasyonel bir eylem olarak olarak görülebilir. Burada, doktorluk, mühendislik gibi meslek gruplarına dahil olarak toplumsal hiyerarşilerde yükselme beklentileri ile, mezun enflasyonu yüzünden eski itibarlarını yitirmiş meslek grupları arasındaki çelişki söz konusudur. Eğitimin yaygınlaşması sonucu, okulların sınıfsal ayrışmaların yeniden üretilmesine olanak sağlaması daha da çıplak ortaya çıkmaktadır (Bourdieu, 1989). Ancak temelde yapısal olan bu sürecin sonucu ortaya çıkan çelişkiler bu aktörlerce, kültürel olarak yetkin olamama ve vizyon sahibi olmama halleri ile açıklanır.

Bu gruplar yerel bağlamda kendilerini diğerlerinden ayrı bir yerde konumlandırırlar ve söz konusu söylemler onlara, dışarısı ile içerisi arasında köprü olma işlevi üzerinden ayrışan bir kimlik verirler. Buna göre bazıları gerekli kültüre ve bilgiye sahipken, toplumun geri kalanının bunları eğitimle edinmesi gerekir. Bu sınır çizgilerini dillendirenler, diğerlerinin yoksun oldukları üzerinden kendi ayrımlarını tanımlarlar. Benim ilginç bulduğum ise kişilerin kendi konuşmalarında düştükleri çelişkiler. Bu grupların mensupları, hem içerideki kültüre, hem dışarıdaki bilgiye hâkim olma iddiaları ile bir yandan siyaset ötesi gibi konumlanırken, diğer yandan gayet siyasi hamleler yapmaktaydılar. Onları ya "içeri" ya da "dışarı"ya ait olduklarını söyledikleri diğerlerinden ayıran şey ise, bu sermayelere "doğal" olarak sahip olmalarıydı. Aşağıdaki pasaj lisans eğitimine bir devlet üniversitesinde başladıktan sonra, Kahire Amerikan Üniversitesi'ne geçiş yapan bir görüşmecinin anılarından alınmıştır.

> "Ayn Şems'te[10] kimilerinin sadece gösteriş yapma derdinde olduğunu hissetim. Biliyorum bu kulağa tam da Amerikan Üniversitesi tarzı gibi gelecek, ama parçası olmadıkları bir kültürü takip etmeye çalışmaları anlamında bir miktar yapay olduğunu düşündüm. Amerikan Üniversitesi'nde insanlar Amerikanlaşmış görünürler ama çoğu zaten bu kültüre alışkındır bir defa. Amerikan Üniversitesi'nde öğrencilerin çoğu seyahat etmiş, yurtdışında yaşamıştır .... Ayn Şems'te ise sanki hiç de kendilerine ait olmayan bir şeyi takip etmeye çalışıyorlardı."

Bu alıntının sahibi görüşülen kişi, müteredditbir şekilde, kendisine göre Kahire Amerikan Üniversitesi'ne gidenlerin neden bu kimliklere doğal olarak uyumlu olduklarını açıklamaya çalışıyordu. Sebep ise, bu kimlikleri yaşamlarının erken dönemlerinde edinmiş olmalarıydı. Bu alıntı görüştüklerim arasında yaygın olan, uzun süreler boyunca yabancı eğitim ve seyahat ile edinilmiş, neredeyse doğallaşmış kültürel özelliklere dair tarifin bir örneğiydi. Onlara göre,

10 Ayn Şems Kahire'de bir devlet üniversitesi. Aynı zamanda Mısır'ın en eski üniversitelerinden.

bu aşinalık kendilerini, aynı şeyi birkaç yıl içinde edinmeye çalışanlardan ya da "yapay" tüketim kalıpları yoluyla taklit edenlerden ayırt ediyordu.

Öte yandan, taklit ile sahicilik, modern olan ile modern olmayan arasındaki bu türden zıtlıklar çelişkiler içeriyordu. Birincisi, belirli kültürel kalıplar yayılıyorsa, bu kendilerinin dem vurduğu bilgi transferi ve kültürel değişimin bir parçası olamaz mıydı? Görüşülen kişiler, bu kültürel alışverişlere katılan insanların sayısı artıyor olsa da, bunun henüz erişilememiş bir ideal olarak kaldığını öne sürdüler. İkincisi, kültürel sahicilik üzerinden hiyerarşik toplumsal kategoriler üretmenin kendisi ancak zorlama bir inandırıcılığa sahip olabiliyordu. Aslında toplumsal rollerin ve dolayısıyla toplumsal ayrımların saflığını korumak imkânsızdı. Bu zorluğun kendini gösterdiği anlardan biri de, görüşülenlerin kendilerini seçkin olarak adlandırmaktan çekinmeleri, bunu ancak doğrudan kültürel ve entelektüel yeteneklerine gönderme yapıldığında kabullenmeleridir. Örneğin, Lübnanlı bir bankacı, konuşmamızın başında araştırma konumu dinledikten sonra kendisinin elit olmadığını, ancak entelektüel anlamda bir lider olarak görülebileceğini açıklamadan sorulara geçmeme izin vermedi. Benzer ama daha da çarpıcı bir örnek de Mısırlı bir bankacının sözleri idi: "Mısır'da elit yok ki... Eskiden saray çevresi elitti ama artık o da yok. Bizler hepimiz orta sınıfız; ama orta sınıfın eğitimli, ekonomik olarak üretken, fikir liderlerini çıkaran kesimi." Aslında ilk bankacı Hariri'nin sayılı danışmanlarından biriydi, ikincisi de Vafd Partisi'nin[11] önderlerinden olan bir aileden geliyordu ve Ortadoğu'nun çeşitli yerlerinde finans ortaklıklarını devralmıştı. Ancak bu tür söylemsel manevralarla seçkin kategorisi yerini bir eğiticiye veya eğitimliye bırakıyordu. Sorunlu bir vasıf olan seçkin tanımlamasının yerini, daha incelikli ve arzulanır liderlik kavramı aldığında, durum değişiyordu.

Nihayet, üçüncü bir çelişki de, insanların kendi modernlik tanımlarını eleştirmelerinde ortaya çıktı. Lübnanlı bir mezun gündelik hayattaki modernlik pratikleri hakkında şu şekilde sesli düşündü: "gelişmiş bir görünüm olarak kabul ettiğimiz Batılı görünüm, modern görünüm. Ve herkes buna zorlanıyor. Bu biraz ürkütücü çünkü herkes bu görünümü benimsemeye hazır değil ve bu görünüm de herkes için iyi olmak zorunda değil." Mısırlı bir STK çalışanı daha ileriye gidiyordu, "belki de insanların sizin yardımınıza ihtiyacı yok ... Sizin düşündüğünüzle insanların istediklerinin aynı olduğunu varsayamazsınız." Bunlar, insanlar daha büyük söylemlerden uzaklaştığında ortaya çıkan düşünümsellik örnekleriydi. Görüştüğüm kişilerin kolayca benimsediği söylemlerin her zaman gerçek deneyimi yansıtmadığını ortaya koyuyorlardı.

11 Vafd (Delegasyon) Partisi Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemde kurulmuş ve Mısır'ın tam bağımsızlığı talebi ile ünlenmiştir. Ancak manda sistemi resmî olarak 1922'de sona erse de 1920'li ve 1930'lu yıllar saray, Vafd Partisi ve İngiltere arasındaki çekişmelerle geçmiş; 1952 sonrasında Vafd Nâsır tarafından kapatılmıştır. Vafd'ın ilk dönemindeki üyeleri arasında saray politikalarını tasvip etmeyen, karar mekanizmalarında rol almak isteyen ülkenin belli başlı büyük toprak sahipleri mevcuttu. Partinin tekrar kurulması 1980'li yıllara denk gelir.

Yukarıda dile getirdiğim tüm iç çelişkilere rağmen, söylemler geçerliliğini sürdürür. Kültür ve bilgi gibi kavramlar kalkınma üzerine yayınlarda başvurulan analitik kategoriler olmaktan belirli toplumsal grupların düşünüş şekli haline gelir. Kalkınmayı siyasi alanda uzmanlara yer açma, iyi yönetişim ve kültürel / bilgisel değişimle özdeşleştiren yaklaşım, söz konusu aktörler arasında yaygınlığa sahiptir, çünkü arzulanır liderlik, modernleşme, ulusal hizmet vb. düşünüşlerle de uyumludur. Gerekli eğitime ve kültüre sahip olduklarından, ülkelerinde neyin eksik olduğunu görebildiklerini ve eksikliklerin tamamlanmasında köprü işlevi görebileceklerini iddia ederler. Profesyonel olarak bu bilgiyi kullanabilecek konumda olmadıklarında bile, bu ifadeler onların toplumsal ayrıcalığının temelini teşkil eder. İtibar hiyerarşileri ve mevcut sınıfsal eşitsizliklere dair incelikli gerekçelendirmeler mümkün hâle gelir. Ancak bir yandan da söylemlerin bu basitleştirilmiş hallerinde, satır aralarındaki belirsizlikler de daha görünür olur. Hem analiz hem de kültürel ayrım ölçeklerinin temelleri çok sağlam değildir.

Sonuç

Bu makale, Beyrut ve Kahire'nin belli bir elit grubunun, ülkelerinde yaşadıkları hayata dair konuşurken başvurdukları söylemleri inceledi. Bu toplumsal aktörlerin, üyelerinin eğitim, sınıfsal köken ve meslek bakımından birbirine benzediği dünya çapındaki post-kolonyal seçkin ağları temsil ettikleri düşünülebilir. Onların söylemlerine odaklanarak, ulusötesi söylemlerin nasıl yerel gerçeklik üretim süreçlerinin parçası haline geldiklerini görebiliriz. Bu toplumsal aktörlerin söyledikleri ile bölge hakkındaki güncel kalkınma perspektifleri arasındaki etkileşim, bu söylemlerin hemen fark edilemeyen ama önemli bir rolüne işaret eder. Kalkınma söylemlerinde üretilen siyasal rasyonaliteler yoğun entelektüel emek içerirler ancak eleştirenlerin öne sürdüğü üzere, aynı zamanda farklı ölçeklerdeki güç eşitsizliklerine odaklanmakta yetersiz kalırlar. Bu eleştiriyi daha da öteye götürebiliriz. Aynı söylemler başka mantıkların de parçalarıdırlar ve farklı roller de üstlenirler.

Bu söylemlerin içerdiği belirli kabuller ve çerçeveler, söz konusu toplumsal grupların kendilerine dair algılarını anlattıkları ve toplumsal konumlarını anlamlandırdıkları konuşmalarda ortaya çıkar. Kendilerini modern bilgi biçimlerine erişimdeki ayrıcalıklı durum ile tanımlayagelmiş belirli yerel ağlar, kendilerini anlatırken bu söylemleri benimser ve basitleştirirler. Farklı entelektüel yoğunluğa sahip olan kalkınma söylemleri ve onların gündelik kullanımları birbirlerini destekleyerek ve doğrulayarak iç tutarlılığa sahip olma iddiasında olabilirler. Nihayetinde söylemler, gündelik hayatta bu grupların kimlikleriyle bütünleşik yaygın temsiller haline gelirler.

Bu temsillerin bir kısmı siyaset, siyaset dışı bilgi ve istenir kültürel nitelikle-

rin ne olduğuna dair sınırlı tarifler içerir. Siyasal ve ekonomik gelişmeyi açıklamada kültüre başvurmanın sonucu, azgelişmişliğin birincil çaresi olarak bilgi düzeyinin artırılması düşüncesi tutarlılık kazanır. Bu rasyonalitelerin diline vakıf gruplar da bu bilgiye sahip oldukları iddiası ile kendilerine yakıştırdıkları üstün olma durumunu meşrulaştırırlar. Bu ağlara mensup kişilerin yerel ayrıcalıklarının bir kısmı gerçekliğe dair ikili algılamalara dayanır –örneğin siyasete karşı siyaset dışı bilgi, geleneksele karşı küresel veya modern kültür ve bilgiye karşı onun yokluğu. Aktörler yekpare kültür, toplum ve siyaset kavramları örüp, kendilerini de bunlarla ilişki içinde konumlandırırlar. Kendilerini siyasetin –hem devletin yozlaşmasının hem de kitlelerin kültürel eksikliklerinin- dışında görürler çünkü küresel ile yereli birbirine bağlayan bir kültüre sahiptirler. Dolayısıyla, bu söylemlerin yayılma biçimlerinin önemli bir etkisi onların diliyle konuşanlara faillik bahşetmeleridir. Bu sadece önemli mevkilerde bulunanlar ve söylemlerin yaygınlaşmasında bariz çıkarı olanlar için geçerli değildir. Başkaları da böylesi aşikâr bir faydası olmaksızın, benzer sınırları ve zıtlıkları yeniden üretmektedirler. Kendilerini ötekilerin –bunlar ister siyasetçiler, ister toplumun geri kalanı olsun- yoksun oldukları üzerinden tanımlayarak sonuçta kendi sosyoekonomik konumlarını ve seçkinliklerini açıklarlar.

Ancak bunların hiçbiri pürüzsüz işleyen süreçler değildir. Zira bu grupların yerel ayrıcalıkları konusunda her an tedirginlikleri vardır. Ülke tarihleri ve postkolonyal elit ailelerinin geçmiş öyküleri bu ayrıcalıkların sürdürülebilir olmama ihtimaline işaret eder ve söylemleri bundan beslenen kaygılarla, çelişkilerle örülü ortaya çıkar. Siyaset ve kültüre atfedilen tanımlar da kişilerin ayrıcalıklarının kaynaklarını örtmeye her zaman yetmez. Bu görüşmelerde çelişkilerin daha görünür olmasının bize bu söylemlerin devamlı olarak bakımdan geçtiğini anlatır. Sonuç olarak, kalkınma hakkında bilgi üretiminde çok sayıda aktör ve onların örtüşen söylem ve stratejileri vardır. Burada anlatılan hikâyeler, bu rasyonalitelerin olumsal niteliğini ve bir parçası haline geldikleri seçkinlerin kendilerini ayrıştırma ve üstün addetme çabalarını açığa çıkarma yönünde bir girişimdir.

KAYNAKÇA

Abu-Lughod, Lila (2009) "Dialects of Women's Empowerment: The International Circuitry of the *Arab Human Development Report 2005*", *International Journal of Middle East Studies*, 41: 83-103.

Adas, Michael (1989) *Machines as the Mesure of Man: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance*, Ithaca: Cornell University Press.

Adely, Fida (2009) "Educating Women for Development: *The Arab Human Development Report 2005* and the Problem with Women's Choices", *International Journal of Middle East Studies*, 41: 105-122.

Altan, Özlem (2006) *The American Third World: transnational elite networks in the Middle East*. Doktora tezi, New York: New York Üniversitesi, Siyaset Bilimi.

Altan-Olcay, Özlem (2008) "Defining 'America' from a Distance: Local Strategies of the Global in the Middle East", *Middle Eastern Studies*, 44(1): 29-52.

Altan-Olcay, Özlem (2009) "Meanings of American Education in Beirut and Cairo" (der. Patrick McGreevy), *Liberty and Justice: America and the Middle East*, Beyrut: Beirut American University Press.

Altan-Olcay, Özlem (2012) "Protest, Memory, and the Production of 'Civilized' Citizens: Two Cases from Turkey and Lebanon", *Citizenship Studies*, 16(2): 135-151.

Anderson, Betty (2011) *The American University of Beirut: Arab Nationalism and Liberal Education*, Teksas: Texas University Press.

Babb, Sarah (2001) *Managing Mexico: Economists from Nationalism to Neoliberalism*, Princeton: Princeton University Press.

Baraka, Magda (199B) *The Egyptian Upper Class between Revolutions*, Reading: Ithaca.

Baroudi, Sami (2004) "The 2002 Arab Human Development Report: Implications for Democracy", *Middle East Policy*, 11(1): 132-141.

Baroudi Sami (2000) "Sectarianism and Business Associations in post-war Lebanon", *Arab Studies Quarterly*, 22(4): 81-107.

Bayat, Asef (2005) "Transforming the Arab World: The *Arab Human Development Report* and the Politics of Change", *Development and Change*, 36: 1225-1237.

Beinin, Joel (2001) *Workers and Peasants in the Modern Middle East*, Cambridge, New York, Oakland, Madrid: Cambridge University Press, 142-169.

Bello, Walden (2000) "The Iron Cage: The World Trade Organization, The Bretton Woods Institutions and the South", *Capitalism Nature Socialism*, 11(1): 3-32.

Bhabha, Homi (1997) "Of Mimicry and Man: Ambivalence of Colonial Discourse", (der. F. Cooper and A. L. Stoler," *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World* içinde, Berkeley: California University Press.

Bõröcz, Jozsef ve Akos Rona-Tas (1995) "Small Leap Forward: The Emergence of New Economic Elites", *Theory and Society*, 24: 751-781.

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1985a) The Social Space and the Genesis of Groups", *Theory and Society*, 14, 723-744.

Bourdieu, Pierre (1985b) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge: Harvard University Press.

Brubaker, Rogers (1985) "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu", *Theory and Society*, 14(6): 745-775.

Bush, Ray (1999) *Economic Crisis and the Politics of Reform in Egypt*, Boulder: Westview

Chatterjee, Partha (1993) *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press.

Cole, Juan (2006) "Anti-Americanism: It's the Policies", *The American Historical Review*, 111(4): 1120-1129.

Colonna, Fanny (1997) "Educating Conformity in French Colonial Algeria" (der. Frederick Cooper ve Ann Laura Stoler), T*ensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World* içinde, Berkeley: California University Press.

Cornwall, Andrea ve Deborah Eade, der. (2010) *Deconstructing Development Discourse: Buzzwords and Fuzzwords*, Warwickshire: Practical Action.

Dezalay, Yves ve Bryant Garth (2002) *Internationalization of Palace Wars: Lawyers, Economists and the Contest to Transform Latin American States*, Chicago: Chicago University Press.

Dirks, Nicholas (1992) *Colonialism and Culture*, Ann Arbor: Michigan University Press.

Dumortier, Brigitte (2004) "Some Aspects of the Arab Human Development Report 2003 as Read by a European Scholar", *Arab Studies Quarterly*, 26(2): 37-47.

Egyptian Public Administration Research & Consultation Centre (2004) *Millennium Development Goals Second Country Report*.

El-Khazen, Farid (2003) "The Postwar Political Process: Authoritarianism by Diffusion" (der. Theodor Hanf ve Nawaf Salam), *Lebanon in Limbo: Postwar Society and State in an Uncertain Regional Environment* içinde, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. 53-74

El-Shakry, Marwa (2007) "Gospel of Science and American Evangelism in Late Ottoman Beirut", *Past and Present*, 196: 173-214.

Escobar, Arturo (1994) *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton: Princeton University Press.

Ferguson, James (1994) *The Anti-Politics Machine: "Development," Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis: Minnesota University Press.

Fine, Ben (2003) "Neither the Washington Consensus nor the Post-Washington Consensus", (der B. Fine, C. Lapavitsas, ve J. Pincus), *Development Policy in the 21st Century –Beyond the Post-Washington Consensus* içinde, Londra, New York: Routledge, 1-27.

Foucault, Michel (1991) "Politics and the Study of Discourse" and "Governmentality", (der. G. Burchell, C. Gordon, ve P. Miller), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Chicago: Chicago University Press, 53-72, 87-104.

Gupta, Akhil (1995) "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State", *The American Ethnologist*, 22(2): 375-402.

Hanf, Theodore (2003) "The Skeptical Nation: Opinions and Attitudes Twelve Years after the End of the War," (der. Theodor Hanf ve Nawaf Salam), *Lebanon in Limbo: Postwar Society and State in an Uncertain Regional Environment* içinde, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 197-228.

Haas, Peter (1992) "Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination", *International Organization*, 46(1): 1-35.

Hasso, Frances S. (2009) "Empowering Governmentalities Rather Than Women: The *Arab Human Development Report 2005* and Western Development Logics," *International Journal of Middle East Studies*, 41: 63-82.

Herath, Dhammika (2008) "Development Discourse of the Globalists and Dependency Theorists: Do the Globalization Theorists Rephrase and Reword the Central Concepts of the Dependency School?" *Third World Quarterly*, 29: 819 – 834.

Hindess, Barry (2005) "Investigating International Anti-Corruption", *Third World Quarterly*, 26: 1389-1398.

Hindess, Barry (2006) "Liberalism — What's in a Name?" (der W. Larner ve W. Walters), *Global Governmentality: Governing International Spaces* içinde, Londra: Routledge. Pp. 23-39

Hinnebusch, Raymond (1993) *Class, State and the Reversal of Egypt's Agrarian Reform* Middle East Report 184: 20-23

Larner, Wendy (2000) "Neoliberalism: Policy, Ideology, Governmentality", (der M De Goede), *International Political Economy and Poststructural Politics* içinde, New York: Palgrave Macmillan, 199-218.

Lavergne, Marc (2004) "The 2003 Arab Human Development Report: A Critical Approach", *Arab Studies Quarterly*, 26: 21-35.

Leys, Colin (1996) *The Rise and Fall of Development Theory*, Londra,Bloomington: Indiana University Press.

Makdisi, Saree (1997)" Laying Claim to Beirut: Urban Narrative and Spatial Identity in the Age of Solidere",*Critical Inquiry*, 23 (3): 660-705.

Makdisi, Ussama (1996) "Reconstructing the Nation State: Modernity of Sectarianism in Lebanon", *Middle East Report*, 200: 23-30

Makdisi, Ussama (1997) "Reclaiming the Land of the Bible: Missionaries, Secularism, and Evangelical Modernity", *The American Historical Review*, 102: 68-713.

Mitchell, Timothy (2002) *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley: California University Press.

Nasr, Salim (2003) "The New Social Map", (der. Theodor Hanf ve Nawaf Salam), *Lebanon in Limbo: Postwar Society and State in an Uncertain Regional Environment* içinde, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 143-158.

Nussbaum, Martha ve Amartya Sen, der. (1993) *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon.

Öniş, Ziya ve Fikret Şenses (2005) "Rethinking the Emerging Post-Washington Consensus", *Development and Change*, 36: 263-290.

Rose, Nikolas (1996) "Governing 'Advanced' Liberal Democracies" (der A. Barry, T. Osborne, ve N. Rose), *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Government* içinde, Chicago: Chicago University Press, 37-64.

Rowe, Peter ve Hashim Sarkis, der. (1998) *Projecting Beirut: Episodes in the Construction and Reconstruction of a Modern City*, Londra, New York: Prestel.

Saith, Ashwani (2006) "From Universal Values to Millennium Development Goals: Lost in Translation," *Development and Change*, 37: 1167-1199.

Salti, Nisreen ve Jad Chaban (2010) "The Role of Sectarianism in the Allocation of Public Expenditure in Post War Lebanon", *International Journal of Middle East Studies*, 42(4): 637-655

Sklair, Leslie (1997) "Social Movements for Global Capitalism: The Transnational Capitalist Class in Action", *Review of International Political Economy*, 4: 514-538.

Van der Pijl, Kees (1998) *Transnational Classes and International Relations*, Londra ve New York: Routledge.

Vitalis, Robert (1995) *When Capitalists Collide: Business Conflict and the End of Empire in Egypt*, Berkeley: California University Press.

Weiss, Max (2009) "Historiography of Sectarianism in Lebanon", *History Compass*, 7(1): 141-154

Waterbury, John (1983) *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*, Princeton: Princeton University Press.

Abstracts (İngilizce özetler)

Contemporary social science analysis' buzzword: "Neoliberalism"?

BERNA YAZICI

This article offers a critical analysis of contemporary social science literature's most popular analytic construct –"neoliberalism"– in order to establish a ground for discussing the analytical potentials and limits of the concept. The discussion draws attention to the fact that rather than being used as a reified concept and a buzzword, neoliberalization itself is a phenomenon that should be defined, investigated as well as researched in particular contexts. The starting point for the discussion is critical scholarship on neoliberalism. The article reviews this critical theoretical literature, which problematize the analytic popularity of the term neoliberalism, drawing attention to the theoretical and political problems of substituting social science analysis with the undefined concept of neoliberalism. These critical approaches aim to develop a more qualified and sophisticated conceptualization of neoliberalism/neoliberalization.

Moving from the observation that neoliberalism, a concept most widely used in social science analysis, actually entails different definitions and phenomena when taken up from different theoretical and political perspectives, the discussion focuses on three selected theoretical approaches: Theorization of neoliberalism in geography and urban theory; the theoretical literature which conceptualizes neoliberalism as a new governmental rationality; and critical anthropological analyses on neoliberalism. The conclusion links the theoretical discussion offered in this paper to some discussion points relevant for social science analysis on Turkey.

Keywords: Neoliberalism/neoliberalization, geography and urban theory, theories of neoliberalism as governmental rationality, anthropological studies on neoliberalism, Turkish Studies

*

The Justice and Development Party and state charity: Gratitude economy, debt society and political capital accumulation

ZAFER YILMAZ

It is a well known fact that social policies and especially social assistance practices have been one of the main motives lying behind the electoral success of the Justice and Development Party in Turkey. However, in spite of this general acceptance, the political nature of the relations of the JDP with the poor, established by the party via a social assistance system, and meanings attributed to that system by the poor have been barely discussed. There are three different dominant discourses which attempt to explain the charity-based policies institutionalized at the state level by the JDP: A juridical discourse, which leads to a whole explanation trapped in the right-charity duality and structures its explanation around a dualistic logic. Secondly, a sociological explanation, departing from the idea of the constitution of the social, reduces the function of charity to a social cohesion/integration problem. Finally, a more political one evaluates the whole process from the perspective of the construction of hegemony or uses either populism or patron-clientelism as an analytical tool to understand the political role played by social assistances. This article aims to develop a political explanation by combining political anthropology with the political analysis of social assistance. By departing from the idea of assistance as a gift and a symbolic economy, it tries to reveal how and in what way the symbolic gratitude economy, produced by gift giving/assistance practices, has been absorbed by the conservative-neoliberal populist project and how these processes lead to the emergence of a double debt society in the context of Turkey. The fist part of the article focuses on the idea of charity as a gift/benevolence and analyzes what kind of reciprocity and debt relations are produced by charity practices in Islam. The second part deals with the issue of how a specific symbolic-material space, within which emotions, desires and identifications work, has been structured by state-based charity practices at a micro level of society and how surplus-rent, emerging in that space, has been appropriated by political capital. The concepts of patron-clientelism and populism are also discussed in this context to shed light on the symbolic and emotional aspects of assistance practices. The last part of the article evaluates the general framework of a social assistance system (public-private associations and practices) and the institutionalization of a charity mentality by this framework in Turkey. As it is asserted, the process of anchoring social policies in the constitution of community and in the specific capital accumulation by the highly politicized charity-based social assistance system in Turkey, produces a surplus-rant for the government and turns social debt into a politi-

cal one, aside from creating a negative reciprocity between the state and the poor. All in all, this article aims to assert that parallel welfare networks produced by the JDP and faith-based organizations in the 2000s, not only accelerate (welfare networks accelerate) the formation of an integrated charity state in the Turkish context but also works for the domination of the poor by putting them under double indebtedness.

Keywords: Justice and Development Party, social assistances, charity, gratitude economy, debt society, political capital accumulation

*

Binaries and antagonisms: A critical evaluation of Halbwach's intellectual legacy

GÖZE ORHON

Despite the volume of contributions from various disciplines, the intellectual legacy of Maurice Halbwachs maintains its fundamental position for memory studies. We still owe the project of "socialization" of memory, an understanding of it distinguished from natural sciences, and its transformation into an analytical concept within social sciences to Halbwachs and his *On Collective Memory* dated 1925. Despite the currency of his legacy, Olick, referring to his problematization of individual and collective on different levels, mentions that Halbwachs is a "19th century theorist." Halbwachs' legacy, which is characterized by conceptual binaries and antagonisms, confirms Olick's argument. Halbwachs constructs the series of relationalities – individual/collective, past/present, identity/memory, history/ memory as exclusive binaries – which are of central importance in conceiving the process of memory construction. This article aims to critically discuss Halbwachs' conception of collective memory. The discussion is pursued through critiques and revisions offered by those dealing with memory studies, which has significantly developed and has been institutionalized in recent decades.

Keywords: Memory, collective memory, Maurice Halbwachs, memory studies

*

Desire and politics: An attempt of mapping the 1970's Turkey

SERHAT CELÂL BİRDAL

This study is built as a broad mapping attempt about how desire operated across the social plane in the '70s in Turkey. Instead of taking the period as a fruitless process throughout which desires were suppressed for the sake of "supreme" objectives or were deferred up until the "revolution," it will try to track the 1970s as a fertile time period in which the desire-fluxes of social groups, even though always

subjected to the re-territorialization processes, could overflow the given segmentarities, flee the territories that were fixed for themselves and make encounters that increased the puissance of the society.

Keywords: Desire, interest, line of flights, de-territorialization, the resistance committees

*

The relationship between DİSK and TKP in the Atılım period and the channels through which TKP became effective in DİSK

CANAN ÖZCAN

Trade unions are the mass organizations founded by workers with the beginning of labour-capital contradiction and they were founded with the aim of demanding workers' social and economic rights, and preserving and enhancing those gained rights. Also, in all countries where they found, trade unions have relations with politics and political parties. The situation is the same in Turkey and it seems that the closest relationship between a trade union and a political party was established in the "Atılım" period of the Turkish Communist Party (TKP). This paper basically focuses on the dynamics which enabled TKP to become powerful in the Confederation of Progressive Trade Unions (DİSK) and on the methods used by the party to become effective in the confederation in the period of Atılım which began in 1974. It can be said that Atılım began with the party's decision to organize in Turkey and non-governmental organizations play an important role as organizational areas. Therefore it is known that as a part of this decision, DİSK was seen as one of the most important organizational areas. However, until now, studies concerning how this organization was realized by the TKP generally focused on how the persons who were known or estimated to be members of the party came to managerial levels of DİSK at the 5th Congress of the confederation. The result of this view is: "TKP tried to be effective in DİSK by using top-down methods." In this article we claim that such evaluations are not enough because such a big popularization cannot be explained only by focusing on having a voice in the management of the confederation; we try to show that although TKP used top-down methods to be able to be effective in the managerial bodies of the confederation, the real popularization of the party was realized by the daily political activities of few members of TKP. So, we try to focus on subjects neglected until now such as how the TKP became effective in masses, how they carried out their work and how the internal dynamics of the party came into play. Our research in the archives of DİSK and TKP and interviews with former members of the party and the union shows that apart from having administrative power, the party had much more important tools to become effective within the confederation. Some of those tools were

the organizing activities of the party in factories and districts, protest demonstrations and meetings which were supported by the party, and party politics and party publications. This paper aims to analyze the tools TKP used to become effective in DİSK one by one and to put forth the party activities with their results. On the other hand, we have included the 5th Congress of the confederation in our study to be able to see how the top-down methods used by TKP become effective and at which level of the confederation party members held power. Finally we also try to show how the TKP-DİSK relations affected the relations of other political parties with trade unions and also with TKP. TKP was an illegal party in the Atılım period, which makes this study harder, but examining all publications of TKP in addition to the DİSK archive eliminated this problem. More importantly, as far as possible, opinions of party members in the Atılım period were asked in interviews. And to become more objective not only TKP members but also members of other organizations such as the Turkish Workers' Party (TİP) were interviewed

Keywords: TKP, DİSK, relations of trade unions and political parties

*

The Anti-Terror Law and unlawfulness of the crimes against the state

AYŞEGÜL KARS KAYNAR

One of the most remarkable developments that marked Turkish politics in recent years is undoubtedly court cases which involved a number of indictments and numerous defendants. Beside court cases like Ergenekon, Balyoz and KCK, in the prosecution processes of recent years, proceedings of many large and small crimes take place on the basis of the Anti-Terror Law (TMK). The breadth of its coverage, the ambiguity of its articles, its arbitrary enforcement both by the police force and the jurists, and exceptional proceeding rules, which restrict the rights of the defense council and the defendant, are some of the elements of TMK that go counter to a constitutional state. However, the principle problem is the restriction of political freedoms by TMK. In this context, the subject of this article is the problem that TMK and the category of "crimes against state" pose for political freedoms within the constitutional state. This is both a political and a legal problem and can well be dealt with in the scope of jurisprudence or political science. Howbeit, this article is not a legal analysis of the issue and does not promise a legal discussion. Rather, the problem is defined as the restriction of political freedoms by laws within a constitutional state and the effects of such a restriction on the legal system. Consequently, the article presents a political analysis of TMK. In this analysis, the article uses Karl Marx's thoughts on legal freedoms developed in 1842 in his writings concerning the Prussian Government's instruction on censorship and the Rhine Province Assembly's law on wood theft. The objective is to explicate the conditions of

the constitutional state and the legal system in the 21st century Turkey in line with Marx's early writings and thoughts on law, and to reconsider the characteristics of the state we live in accordingly.

Keywords: Anti-Terror Law, crimes against state, political crimes, rule of law, constitutional state, rights and freedoms in rule of law, Marx's view on law

*

Lynching in Turkey: An analysis of lynching acts in the period between 1991-2011

BETÜL BAKİ

This study aims to analyze the systematic and extensive lynching acts between the years of 1991-2011 in Turkey. Lynching acts have been on the rise in Turkey in recent years and even though current literature on this issue has emphasized the importance of this increase, there are not enough systematic studies to understand the causes of these acts. In this study, by surveying newspapers published between 1991 and 2011, causes and dynamics of lynching are analyzed. The data set shows that these lynching acts have two distinct categories, which are ordinary and political, on the basis of their motivation and these categories have different causes and dynamics.

Keywords: Lynching, violence, attack, scapegoat, crime, anger

*

The right wing conservative politicians' right, left and ideology perceptions in Turkey: Findings of a field survey

YAŞAR SÜVEREN

The subject examined in this paper is how right-conservative politicians in Turkey describe and evaluate the concepts/phenomena of right and left; what are their considerations about politicians in right-conservative politics and also in other ideologies and parties; and how they evaluate the differences and similarities in this field. It is obvious that we live in "new times" where the validity of the concepts and definitions describing the disintegration axis of modern politics are discussed, and also the concepts of "right" and "left" and "ideologies" are questioned in terms of their validity and legitimacy. Although the argument about the invalidity of ideologies and the concepts of right and left seems to be a point that the politicians interviewed approved first-hand, when the expressions are examined it does not seem to be so. Whereas the invalidity of these concepts is spoken contextually, the existence of the political difference and distinction, or with my expression the basis of antagonism, has changed. The claim itself, that is, these concepts and defi-

nitions are not valid and legitimate anymore, actually points at an ideological-political situation.

Keywords: Right wing politics, right wing, Turkish politics, left wing politics, politicians

*

Atsız and Kemalizm: Thoughts on a polemic

İLKER AYTÜRK

This article examines racist attitudes toward Atatürk and Kemalism from the 1930s to the 1960s. Liberal, leftist and conservative-Islamist critics of republican Turkey's founder and his policies have contributed to a widely shared image that, even if Kemalism was not essentially racist, the Kemalist approach to religious and ethnic minorities could hardly be described as egalitarian. Thus one is taken by surprise to uncover a parallel layer of virulent racist criticism, hidden under the deposit of decades of anti-Kemalist discourse. The most important ideologue of racism in Turkey, Nihâl Atsız, and his circle attacked Atatürk's leadership, condemned Turkey's foreign policy, particularly the appeasement policy vis-à-vis the Soviet Union, and, most importantly, ridiculed Kemalist attempts of building a civic nation model in the early republican era. Turkish racists never considered Atatürk and the Kemalists as fellow nationalists; on the contrary, the research for this article shows that racists questioned their nationalist credentials and accused Kemalists of being cosmopolitans. The acrimonious relationship between the racists and the Kemalist establishment can be taken as an example of how the latter oscillated between a Western, democratic orientation and an inward-looking, xenophobic worldview, providing us, therefore, with a more complicated and multi-faceted picture of Kemalism.

Keywords: Racism, Turanism, Atsız, Kemalism, nationalism

*

The gender identity of women managers in the private sector and their perception of feminism

NACİDE BERBER

This article is about the gender identities of women managers who work in the private sector and their perception of feminism. These are well-educated, middle-or upper-middle class, middle-level or senior managers living in Istanbul. What I have studied is how these women have imagined their own gender identity and how they compose their perceptions of feminism in relation to the women's movement in Turkey. At the same time, an issue this article problematizes is how femi-

nist women in Turkey reach these women or why they don't reach them. The conditions in which their gender identity is established and their awareness of gender discrimination in private life as well as questions about working life are discussed based on in-depth interviews. I tried to take a deeper look at the relation between these women and the women's movement. Findings of the study are examined within the framework of the women's movement and feminism, and perceptions are emphasized. Women's comments are questioned by the approaches of leading feminist activists. The article concludes that the gender identity of these women and their perceptions of feminism are influenced by liberalism and Kemalism, which are hegemonic ideologies in Turkey. However, there are also potential areas available to change this perception and to establish close relationships between these women and the women's movement in Turkey. That is why feminist discourse should perceive popular culture and working life as fields of feminist politics in order to communicate with these women and to shape feminist awareness.

Keywords: Feminism, woman, working woman, white-collar woman, manager woman, perception of feminism, gender identity, middle-class woman, Kemalism, liberalism, popular culture, working life

*

Claiming local distinction: Development discourses in the Middle East and their agents

ÖZLEM ALTAN-OLCAY

This article analyzes the discourses of particular elite groups in Beirut and Cairo on state politics and the cultures of their countries and the role these play in their self-representations. It draws attention to the parallels between such themes and post-1990s development discourses. The meanings the groups attribute to terms such as knowledge, culture and politics reproduce mainstream development definitions in a simplified manner. In this shift the knowledge production of development discourses becomes occluded as intellectual labor, but it also starts performing other roles: uses by these social groups contribute to establishing their own credibility and social distinction. As long as underdevelopment is attributed to public policymaking and societies lacking certain capacities, those who can argue to have what the state and the public lack can make implicit claims to social distinction. In other words, the actors who articulate this particular logic with ease due to their educational backgrounds, class positions and access to international networks, can utilize them to establish their agency and hierarchical positions in the local context.

Keywords: Elites, development, Egypt, Lebanon, the Middle East

Toplum ve Bilim

122

Salgırlı - Yardımcı Farklı bir Foucault okuması için öneriler **Çalkıvik** Ölümüne yaşatmak: Güvenlik sorunu olarak 'yaşam' **Bozok** Bir özne(l)leşme pratiği olarak sağlıklı yaşam söylemi **Bozbeyoğlu** Türkiye'nin biyometrik elektronik kimlik kartı sistemi **Saraçoğlu** 19. yüzyılda Vidin'de Osmanlı yönetimselliğinin işleyişi **Köse** Hidayet romanlarından dindar kadın edebiyatına doğru **Yılmaz** Yoksulluğun ontolojik kavranışı **Bekmen** Sosyal sorumlu yatırımcılık ve sürdürülebilirlik endeksleri **Kaya** Neo-liberal mülkiyet ve "acele kamulaştırma" nedir? **Diner** Türkiye'nin kamu açıkları sorununu anlamaya çalışırken

123

Sevinç Anayasaların doğumu: TBMM yeni bir anayasa yapabilir mi? **Göztepe** Anayasa yargısı ve demokrasi **Kissane** Yandaş tahkimat ve Anayasacılık: İrlandalı bir bakış **Fırat - Topaloğlu** Diyarbakır Askerî Cezaevi (1980-84) **Sünbüloğlu** Gaziliğin hegemonik erkekliğe eklemlenmesi üzerine **Karahanoğulları** 2000'lerde neo-liberal popülizm **Çınar** Ev eksenli çalışan kadınların ilişki ağları **Altun** Necip Fazıl Kısakürek'in hafıza siyaseti **Örnek** 1950'li yıllarda Amerikan sosyal bilim anlayışının etkileri **G. Öztan - T. Öztan** Militarizm ve anti-komünizmin kesiştiği nokta: Kore Savaşı **Ardıç** Michael Mann ve tarihsel sosyoloji

124

Sezer Çoğulluk ve politika: Rousseau, Arendt, cumhuriyetçilik **Çelebi** Halk egemenliği ve siyasal temsilin demokratikleştirilmesi **Başkır - Erdem** Sivil itaatsizlik eylemi olarak Türkiye'de vicdani ret **Akyüz** Anayasa referandumlarının demokratik meşruiyet kriterleri **Şen** Kentlilik üzerine düşünmek **Strutz** Süleymaniye kentsel dönüşüm projesi **Birelma** Ekmek ve haysiyet mücadelesi **Kayaalp** Piyasanın sınırları: Yeni bir tütün piyasası nasıl kurulur? **Demir** Dersim deneyiminde sözlü şiir ve ağlama pratikleri **Karahanoğulları** Değersizleşme eğilimi ve ekonomik kriz **Öniş - Kutlay** Küresel kriz ve hâkim paradigmanın yeniden üretimi

125

Arslan Topu havada tutmak, hakikati havalandırmak **Kosova** Kulvarlar arasında **Fırat - Bakçay** Çağdaş sanattan radikal siyasete **Antmen** 1970'lerden 1980'lere Türkiye'de kadın sanatçılar **Taş** Feminist bir müdahale olarak sanatçının bedeni **Saybaşılı** Sanatın ara yollarında **Karaca** Çağdaş sanat üretimi ve Türkiye'de sansür politikaları **Özpınar** Güncel sanatın tarihini yazmak **İnce** Kültür politikalarında eşbiçimlilik **Zeytinoğlu** "Güncel" sanat ve eski paradoks **Su** Küreselleşmenin kültürel etkileri ve çağdaş sanat **Onaran** "Hobsbawm Çağı"nın ardından (1917-2012) **Taburoğlu** Georg Lukacs'ın Durkheimcı yönleri

126

Paker - Akça Türkiye'de köy koruculuğu sistemi **Ataç** "Büyük Dönüşüm" öncesi Türkiye kentlerini okumak **Şentürk** İstanbul'da şirketler dünyasının profesyonelleri **Yardımcı - Bezmez** Türkiye'de sakat öznelliği üzerine bir tartışma **Zeybek** Cinsiyet, babalık ve armağan ilişkileri **Saygılıgil** Anneliğin Osmanlı romanında kurgulanışı **Yuna** 21. yüzyıl İstanbul'unda kadınlık ve tango **Emre** Turan Güneş ve CHP'nin dönüşümü **Kuyurtar** Kültürel kimliğin siyasal değeri **Kurtoğlu** Şiddete ve barışa dair: Johan Galtung'un kavrayışı

127

Turan Alternatif tahayyüller, devingenlik, popülizm **Ünüvar** '70'ler: '80'lerin öncesi '60'ların sonrası **Houston** 12 Eylül'den önce: İstanbul'da mekân üretiminin tasviri **Batuman** 70'ler: Siyasetin odağındaki kent, kentin odağındaki siyaset **Akkaya** Kürt hareketinin örgütlenme süreci olarak 1970'ler **Şafak** 12 Mart'tan 12 Eylül'e Türkiye'de sendikalar **Gönenç - Cantek** 70'li yıllarda Gırgır **Uysal** 1970'li yılların militanlarının siyasal yol haritaları **Bora** Kadınlar, rüyalar, ejderhalar **Akyıldız - Bora** Siyasal hafıza ve ülkücülerin hatırasında 70'ler **Ataç - Işık** "Büyük Dönüşüm" öncesi Türkiye kentlerinde ayrışma ve siyaset **Schubert** Jane Jacobs üzerine **Eroğul** 1970'lerde Trabzonspor **Pekünlü** 70'lerden bugüne sanat ve örgütlenme

Birikim Yayınları

ISSN 1300-9354

9 771300 935002